

Bandes.

. Bandes.

ießenden.

III. Bandes.

schiedenes.

…sse, st. sein l. ihr.

…n.

…ht.

…ngliche

…schaft.

Inhalt.

Druckfehlerverzeichniß des I. Bandes.

S. 329 Z. 2 v. o. st. den l. die.
= 331 = 1 v. o. st. erwerben l. ererben.
= 455 = 8 v. o. st. Mensch l. Herr.

Druckfehlerverzeichniß des II. Bandes.

S. 3 Z. 5 v. u. nach ebenso l. wenig.
= 262 = 11 v. u. st. vor l. von.
= 350 = 5 v. u. st. innern l. andern.
= 362 = 11 v. o. st. darin l. darum.
= 363 = 4 v. u. st. der Geist l. den Geist.
= 366 = 17 v. o. st. leben l. Leben.
= 397 = 6 v. u. st. fehlschließenden l. fehlschießenden.
= 411 = 11 v. o. st. kein l. ein.

Druckfehlerverzeichniß des III. Bandes.

S. 23 Z. 12 v. o. st. unterscheidendes l. unterschiedenes.
= 57 = 7 v. o. nach nicht nur l. nicht.
= 66 = 12 v. o. nach aber l. es.
= 117 = 2 v. o. st. leiht l. leihn, st. er l. sie, st. sein l. ihr.
= 173 = 7 v. o. st. niedrigsten l. niedrigen.
= 181 = 3 v. o. st. numerirt l. unnumerirt.
= 263 = 7 v. u. st. Dunkel l. Dünkel.
= 269 = 10 v. u. st. konnte l. könnte.
= — = 7 v. u. nach Leben fehlt ?.
= 275 = 4 v. o. st. halten l. erhalten.
= 292 = 12 v. o. st. nur l. um.
= 295 = 11 v. u. st. sie l. er.
= — = 9 v. u. st. sie l. ihn.
= 297 = 10 v. u. st. aus l. auf.
= 298 = 2 v. u. st. mystische l. mythologische.
= — = 9 v. u. nach Landsmann s. Komma.
= 299 = 5 v. o. st. gehalten l. gefallen.
= 303 = 13 v. o. streiche: nur.
= 311 = 14 v. o. st. machen l. machte.
= 316 = 14 v. o. nach Lebensverrichtungen fehlt gebunden ist.
= — = 15 streiche: gebunden ist.

S. 322 Z. 4 v. o. streiche: wie.
" 323 " 13 v. u. st. vollkommen l. vollkommner.
" 345 " 9 v. o. nach menschlichen l. Existenz.
" 355 " 6 v. u. st. Gewohnheit bliebe l. Gewohnheitsliebe.
" 356 " 15 st. neuern l. neuen.
" 358 " 6 v. o. st. mäßiger l. müßiger.
" 359 " 4 v. o. st. Ort l. Art.
" 361 " 10 v. u. st. quantitativ l. qualitativ.
" — " 9 v. u. st. Phrasen l. Phasen.
" 380 " 8 v. u. nach mehr fehlt als.
" 383 " 4 v. u. nach Wesen st. ein l. im
" 386 " 6 v. u. nach nicht fehlt das.
" 390 " 5 v. o. st. der l. des Philosophen.
" — " 10 v. o. st. sich l. ihm.
" — letzte Z. st. Wesens l. Konsens.
" 391 Z. 10 st. christlichen l. geistlichen.
" 393 " 14 v. u. st. vereinen l. reimen.
" — " 17 v. o. streiche Semikolon.
" — " 18 v. o. streiche: steht.
" 394 " 13 v. o. nach eben fehlt daselbst.
" 395 " 6 v. o. st. eben l. oben.
" 405 " 4 v. o. st. richtige l. nichtige.

Druckfehlerverzeichniß des IV. Bandes.

S. 53 Z. 5 v. u. st kleinere und innere Theil l. kleineren und inneren Theile.
" 110 " 11 v. o. vor nicht fehlt sie.
" 113 " 10 v. o. fehlt nach Welt Atheismus.
" 135 " 4 v. o. st. was l. war.

Einleitung.

§. 1.

Das Wesen des Heidenthums war die Einheit von Religion und Politik, Geist und Natur, Gott und Mensch. Aber der Mensch im Heidenthum war nicht der Mensch schlechtweg, sondern der nationell bestimmte Mensch: der Grieche, der Römer, der Aegyptier, der Jude, folglich auch sein Gott ein nationell bestimmtes, besonderes, dem Wesen oder Gotte anderer Völker entgegengesetztes Wesen — ein Wesen also im Widerspruch mit dem Geiste, welcher das Wesen der Menschheit und als ihr Wesen die allgemeine Einheit aller Völker und Menschen ist.

Die Aufhebung dieses Widerspruchs im Heidenthum war die heidnische Philosophie; denn sie riß den Menschen heraus aus seiner nationellen Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit, erhob ihn über die Bornirtheit des Volksdünkels und Volksglaubens, versetzte ihn auf den kosmopolitischen Standpunkt*). Sie war daher, als die das beschränkte

*) Diese Behauptung bedarf wohl keiner besondern Belege. Es ist hier genug zu erinnern, daß schon Thales sich zu einer wissenschaftlichen Anschauung der Natur erhob, die im Volksglauben als Götterwesen vorgestellten Gestirne zum Gegenstande des Denkens und Berechnens machte (Diogenes Laertes I. Segm. 24 ed. Meibomii), daß schon Anaxagoras die von der Superstition als besondere Omina gedeute-

Volksbewußtsein zum allgemeinen Bewußtsein erweiternde Macht des denkenden Geistes, gleichsam das verhängnißvolle Fatum über den Göttern des Heidenthums, und der **geistige** Grund des Untergangs der heidnischen Volksbesonderheiten als weltbeherrschender göttlicher Mächte. Aber die Philosophie hob diesen Widerspruch nur im Denken, nur also auf abstracte Weise auf.

Seine wirkliche Lösung fand dieser Widerspruch erst im Christenthum; denn in ihm wurde der *Λόγος σάρξ*, d. h. die allgemeine Vernunft, das alle Völker und Menschen umfassende, alle feindseligen Differenzen und Gegensätze zwischen den Menschen auflösende, allgemeine und reine, deßhalb mit dem göttlichen Wesen identische Wesen der Menschheit Gegenstand unmittelbarer Gewißheit — Gegenstand der **Religion**. **Christus** ist nichts Anderes, als das Bewußtsein des Menschen von der Einheit seines Wesens mit dem göttlichen Wesen, ein Bewußtsein, welches als die Zeit gekommen war, weltgeschichtliches Bewußtsein zu werden, sich als unmittelbare Thatsache aussprechen, in Eine Person sich zusammenfassen, zunächst als Ein Individuum sich verwirklichen und der ganzen, noch in der Finsterniß des alten Widerspruchs der Volkspartikularitäten liegenden Welt als Schöpfer eines neuen Weltalters entgegensetzen mußte.

Im Christenthum wurde darum Gott als Geist Gegenstand des Menschen; denn erst Gott in dieser Reinheit und Allgemeinheit gefaßt, in der er im Christenthum gefaßt wurde, erst das allgemeine, von aller nationellen und sonstigen natürlichen Differenz und Besonderheit gerei-

---

ten Erscheinungen aus rein physischen Ursachen ableitete (**Plutarchus** Vitae, V. Periclis c. 6.), daß schon **Xenophanes**, der Zeitgenosse **Pythagoras'** und Stifter der eleatischen Schule, den großen Gedanken der Einheit zur Anschauung brachte, einen Gott lehrte, der „weder am Leibe den Sterblichen ähnlich, noch ähnlich am Geiste," und mit der Begeisterung des Gedankens und dem Zorne der Vernunft gegen die homerischen und hesiodischen Göttervorstellungen als Gottes unwürdige Bestimmungen eiferte. **Sextus Empiricus** adv. Mathem. IX. 193 und **Fülleborn's** *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* Stück VII.

nigte Wesen ist Geist. Der Geist wird aber nicht im Fleische, sondern nur im Geiste ergriffen. Mit dem Christenthum war daher zugleich der Unterschied zwischen Geist und Fleisch, Sinnlichem und Uebersinnlichem gesetzt — ein Unterschied, der aber, als die Momente des Christenthums in der Geschichte zu bestimmter Entwickelung kamen, sich bis zum Gegensatze, ja Zwiespalt von Geist und Materie, Gott und Welt, Uebersinnlichem und Sinnlichen steigerte. Und da in diesem Gegensatze das Uebersinnliche als das nur Wesenhafte, das Sinnliche als das nur Unwesenhafte bestimmt ward, wurde das Christenthum in seiner geschichtlichen Entwickelung zu einer antikosmischen und negativen, von der Natur, dem Menschen, dem Leben, der Welt überhaupt, und nicht etwa dem Eitlen, sondern dem Positiven der Welt abziehenden, ihr wahres Wesen verkennenden und verneinenden Religion.

§. 2.

Als dieser negativ religiöse Geist sich als das wahre, absolute Wesen, vor dem alles Andere als ein Eitles und Nichtiges verschwinden müsse, geltend machte, herrschender Zeitgeist wurde; war es daher eine unausbleibliche Folge, daß nicht nur die Kunst und die schönen Wissenschaften, sondern überhaupt die Wissenschaften an und für sich zu Grunde gingen. Nicht die vielen Kriege und Stürme damaliger Zeiten, nicht die natürliche Rohheit damaliger Völker, nur jene negativ religiöse Tendenz war der eigentliche, wenigstens geistige Grund ihres Verfalls und Untergangs, denn für den Geist von dieser Tendenz subsumiren sich selbst die Künste und Wissenschaften unter den Begriff eines nur Eitlen und Weltlichen, eines bloßen Menschentandes*).

*) Quae enim communicatio, sagt z. B. Hieronymus (Epist. XXII. c. 13) luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial? quid facit cum psalterio Horatius? cum evangeliis Maro? cum apostolis Cicero? Nonne scandalizatur frater, si te viderit in idoleo recumbentem? Et licet omnia munda mundis et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, tamen simul bibere non debemus cali-

Besonders war es auch die Natur, die bei der Herrschaft jener Tendenz in die Nacht der Vergessenheit und Ignoranz sinken mußte. Wie konnte der beschränkte, der nur in seinem von dem Wesen der Welt abgezogenen Gotte lebende Christ einen Sinn für die Natur und ihr Studium haben? Die Natur, deren wesentliche Form die Sinnlichkeit ist, die er gerade als das zu Verneinende, als das vom Göttlichen Abziehende faßte, hatte für ihn nur die Bedeutung eines Endlichen, Eitlen, Wesenlosen. Wie kann aber der Geist sich auf Das concentriren, Das zum Gegenstande ernster, anhaltender Beschäftigung machen, was ihm nur die Bedeutung eines Endlichen und Eitlen hat? Was hat es überdem für ein Interesse, die zeitliche Kreatur, das elende Geschöpf zu erkennen, wenn man den Schöpfer kennt? Wie kann der, der im vertrauten Umgange mit dem Herrn lebt, sich so herabwürdigen, in dasselbe Verhältniß zu seiner Dienstmagd zu treten? Und was hatte

---

cem Christi et calicem Daemoniorum .... Domine si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi. — In den Regeln des h. Isidorus wurde ausdrücklich geboten: Gentilium autem libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat. Gregor der Große machte dem Bischof von Vienne, Desiderius große Vorwürfe darüber, daß er die Grammatik (klassische Literatur) lehre und mit jungen Leuten heidnische Dichter lese. Quia in uno ore se cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt, et quam grave nefandumque sit episcopis canere, quod nec laico religioso conveniat, ipse considera.... Si posthac evidenter ea, quae ad nos perlata sunt, falsa esse claruerit, nec vos nugis et saecularibus litteris studere constiterit, Deo nostro gratias agimus. Die Gebildeteren und Humaneren unter den Christen des Mittelalters schätzten wohl auch das Studium der sogenannten profanen Literatur, aber nicht um seiner selbst willen. Vergl. Heeren Geschichte des Studiums der klassischen Literatur I. B. — Selbst Alcuin billigte im späten Alter nicht einmal das Lesen der heidnischen Dichter und Schriftsteller. — Aus demselben Princip kommt es, wenn selbst unter den Protestanten manche die Wissenschaften verschmähten, z. B. Joh. Amos Comenius die Metaphysik, den Aristoteles und Cartesius, die Kritik und Philologie wegwirft und darauf den Vers macht: „Du lernest, liesest, schreibst und gleichwohl kommt der Tod, studire Jesum selbst: dies Eine ist Dir Noth.“ Man sehe hierüber auch Arnold an und seine und Anderer Urtheile in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie Th. II. B. XVI. c. X. Von dem Schul- und akademischen Wesen sonderlich bei den Lutheranern.

auf jenem Standpunkte negativer Religiosität die Natur für eine andere Stellung und Bedeutung, als die einer Dienstmagd Gottes? Die theologisch teleologische Betrachtungsweise der Natur ist die einzige diesem Standpunkte gemäße, aber eben diese ist keine objektive, physikalische, in die Natur selbst eindringende Betrachtungsweise derselben.

Die Natur war daher dem menschlichen Geiste auf jenem Standpunkte wie aus den Augen verschwunden. Gleichwie in die geweihten Andachtsstätten jener Zeiten das Licht nicht durch ein rein durchsichtiges Medium, sondern durch buntbemalte Fenster getrübt fiel, gleich als wäre das reine Licht für die fromme, von der Welt und Natur sich zu Gott hinwendende Gemeinde etwas Abziehendes und Störendes, gleich als könnte sich nicht das Licht der Natur mit dem Lichte der Andacht vertragen, nur im Dunkel, nur in der Verschleierung der Natur der Geist in die Lichtflamme der Andacht auflodern; so fiel selbst da noch in jenen Zeiten, wo der Geist wieder zum Denken erwachte, den Blick auf die Natur wieder richtete, das Licht der Natur nur getrübt und gebrochen durch das Medium der aristotelischen Physik in den Menschen, weil er, von jener negativen Religiosität beherrscht und bestimmt, sich gleichsam scheute, die eigenen Augen aufzuthun, und mit eigener Hand die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntniß zu brechen.

Wenn gleich Einzelne im Mittelalter sich besonders eifrig mit dem Studium der Natur beschäftigten, wenn gleich überhaupt sogenannte weltliche Gelehrsamkeit noch in Klöstern und Schulen sich erhielt und geschätzt wurde*); so blieben doch immer die Wissenschaften eine untergeordnete Nebenbeschäftigung des menschlichen Geistes, hatten nur eine kümmerliche, beschränkte Bedeutung und mußten sie so lange haben, als

*) Vergl. z. B. Heeren Geschichte des Studiums der klassischen Literatur I. B. und Meiners historische Vergleichung der Sitten und Verfassungen u. s. w. des Mittelalters II. B. IX. Abschnitt.

der religiöse Geist die oberste geschichtliche Behörde, die Legislativgewalt, und die Kirche seine Exekutivgewalt war.

§. 3.

Die einzige, dem exclusiv religiösen Geiste immanente, d. i. von ihm unabweisbare, seinem Wesen conforme Wissenschaft war die Theologie, in der der Glaubensinhalt vor das Bewußtsein des Verstandes gebracht, von ihm zergliedert, bestimmt, geordnet und beleuchtet wurde. Indem aber mit dem Bestimmen des Glaubensinhaltes durch Gedanken dieser Inhalt Object des denkenden Bewußtseins wurde, Object des analytischen, auflösenden Verstandes, wurde mit ihm zugleich das denkende Bewußtsein unabhängig von dem Stoffe des Glaubens sich selbst Object, innerhalb des Inhalts des Glaubens zugleich der Gedanke als solcher Gegenstand, und die Theologie ging so über in Philosophie. Da aber das Denken gleichsam nur so unter der Hand getrieben wurde, weil es kein öffentliches Privilegium hatte, d. h. in dem religiösen Princip, das für das oberste Princip, für die letzte, höchste Autorität galt, nicht sanktionirt war, und die Gegenstände der Dogmatik, des kirchlichen Lehrbegriffs der *terminus a quo* und *ad quem*, das *Non plus ultra*, die letzte Grenze des menschlichen Geistes waren, wenn gleich Einzelne sie übersprangen*); so blieb der Inhalt der Theologie immer

*) Z. B. Almarich oder Amalrich von Chartres, David von Dinant, und sein Schüler Balduin, welche dem sogenannten Pantheismus, den sie jedoch, nach den von Thomas a Aquino und Albertus Magnus angeführten Stellen zu schließen, zum Theil ziemlich roh aufgefaßt und anstößig ausgesprochen zu haben scheinen, huldigten, sich dabei auf alte heidnische Philosophen als Autoritäten beriefen, und wie Albertus Magnus in seiner *Summa Theologiae T. II. Tract. I. Quaest. IV. memb. III. Fol. 23* sagt, sogar die *auctoritates sanctorum* nicht gelten ließen. Natürlich wurden ihre Sätze verdammt. — Wie groß und stark die Macht und Herrschaft der kirchlich-dogmatischen Vorstellungen selbst über freie und für ihre Zeit philosophische Köpfe war, beweist unter andern dieser Umstand, daß selbst Gegenstände, die an und für sich oder wenigstens in der Bedeutung, in welcher sie sie für wirkliche hielten,

noch der Hauptinhalt des denkenden Geistes, und die Philosophie als solche konnte für ihn im Wesentlichen nur eine überlieferte sein; es mußte ihr daher auch jene freie Produktivkraft, jene grundschöpferische Thätigkeit, jene Autopsie der Natur und Autonomie der Vernunft, welche die Philosophie Griechenlands und der neuern Zeit auszeichneten und den eigenthümlichen Charakter der Philosophie überhaupt constituiren, abgehen. Daher jener Geist der Abstraktion, jene logisch metaphysische Denkart, die allein das Wesen und den Geist der sogenannten scholastischen oder scholastisch aristotelischen Philosophie ausmachte; denn wurden gleich außer der damaligen Logik und Metaphysik auch noch andere philosophische Wissenschaften gepflegt, so war doch der Geist, in dem Alles behandelt und betrachtet wurde, der formelle, der logisch metaphysische Geist. Daher die langweilige Einförmigkeit und Gleichheit ihrer Geschichte, welche nicht durch qualitative, Schlag auf Schlag sich einander folgende, und erst durch diese lebendige Succession eine eigentliche Geschichte begründende Differenzen in ihrem trägen Laufe unterbrochen ist, wie die Geschichte der alten und neuern Philosophie, und daher einem stehenden Wasser gleicht, wenn jene einem reißenden Strome. Daher jene aller höhern Genialität und Originalität ermangelnde Beschränktheit des Geistes und Geschmacklosigkeit in Ansehung

die hypothetischsten und willkührlichsten von der Welt sind, ihnen für reale Denkobjekte, für ausgemacht wirkliche Gegenstände galten, deren Eigenschaften, aber keineswegs deren Dasein sie in Untersuchung zogen, die sie auf die genaueste detaillirteste Weise beschrieben und charakterisirten, und die daher auch, eben weil sie in ihrer geistigen Vorstellung, im Gedanken selbst als wirkliche Wesen fixirt waren, als Visionen, als Apparitionen individueller Wesen ihrer Sinnlichkeit oder Phantasie erscheinen konnten. Selbst der denkende und gelehrte Albertus Magnus „erhielt Offenbarungen und übernatürliche Hülfe von der heiligen Jungfrau. Seine Schriften und Gedichte auf die heilige Jungfrau machen einen ganzen Band aus. Die heilige Jungfrau stattete Albert dem Großen in eigner Person für seine Lobgedichte und Schriften Dank ab und hatte sogar die besondere Gnade, sich ihm zur genauen Besichtigung darzustellen, als er sich vornahm, alle Körper- und Seelengaben der Mutter Gottes als Dichter auszumalen."

der Form; daher der gänzliche Mangel an Principien, die die organisirenden und belebenden Seelen eines mit sich cohärenten und übereinstimmenden Ganzen wären, und der daraus hervorgehende, ohne Nothwendigkeit, ohne ein bestimmendes und beschränkendes Maaß bis ins Unendliche fort rastlos theilende und atomisirende Distinktionsgeist, der endlich zu einem bloßen Formalismus, zur Auflösung alles Inhaltes, einer völligen Leere und einem damit verbundenen Ekel und Widerwillen an der Scholastik führen mußte.

§. 4.

Als der negativ religiöse Geist in der Kirche sich zu einer weltbeherrschenden Macht erhoben, die Anfangs nur innerliche, in der Gesinnung existirende Verkennung und Verachtung alles sogenannten Weltlichen endlich bis zur weltlichen, gewaltsamen Unterdrückung des Weltlichen gesteigert, selbst die Oberherrschaft der Kirche, als des Inbegriffs des Geistlichen, über den Staat, als den Inbegriff des Weltlichen sich angemaaßt hatte, bestand seine Negativität gegen Künste und Wissenschaften näher darin, daß er sie band und gefangen nahm, sie nicht frei gewähren, ihnen keine Selbstständigkeit angedeihen ließ, sondern sich ihrer nur als Mittel einerseits zu seiner Verherrlichung, andererseits zu seiner Befestigung bediente. Allein gerade diese scheinbar nur dienstfertigen Geister führten nothwendig den Sturz der Herrschaft jenes negativ religiösen Geistes und seiner äußern Existenz, der Kirche von Innen aus herbei, ein Sturz, der die unvermeidliche Folge eben dieser seiner beschränkten Einseitigkeit, seiner unterdrückenden Negativität war.

Obgleich nämlich die scholastische Philosophie im Dienste der Kirche stand, inwiefern sie ihre Sätze anerkannte, bewies und vertheidigte, ging sie doch hervor aus einem wissenschaftlichen Interesse, weckte und erzeugte sie doch freien Forschungsgeist. Sie machte die Gegenstände des Glaubens zu Gegenständen des Denkens, hob den Menschen aus der Sphäre des unbedingten Glaubens in die Sphäre des Zweifels, der Unter-

suchung, des Wissens, und indem sie die Sachen des bloßen Autoritätsglaubens zu beweisen und durch Gründe zu bekräftigen suchte, begründete sie gerade dadurch, größtentheils wohl wider Wissen und Willen, die Autorität der Vernunft, und brachte sie so ein anderes Princip in die Welt, als das der alten Kirche war, das Princip des denkenden Geistes, das Selbstbewußtsein der Vernunft, oder bereitete sie es doch wenigstens vor*). Selbst die Mißgestalt und Schattenseite der Scholastik, die vielen absurden Quästionen, auf die die Scholastiker zum Theil verfielen, selbst ihre tausendfältigen, unnöthigen und zufälligen Distinktionen, ihre Kuriositäten und Subtilitäten müssen aus einem vernünftigen Principe, aus ihrem Lichtdurste und Forschungsgeiste, der sich aber eben in jenen Zeiten und unter der drükkenden Herrschaft des alten Kirchengeistes nur so und nicht anders äußern konnte, abgeleitet werden. Alle ihre Quästionen**) und Distinktionen waren nichts Anderes, als mühsam eingegrabene Ritze und Spalten in dem alten Gemäuer der Kirche, um zum Genusse des Lichtes und frischer Luft zu gelangen, nichts Anderes, als Aeußerungen eines Thätigkeitstriebes des denkenden Geistes, der, wenn er entzogen dem Kreise vernünftiger Gegenstände und angemessener Beschäftigungen in einem Gefängnisse eingesperrt ist, jeden Gegenstand, den er eben zufällig findet, er sei auch noch so geringfügig, noch so unwürdig der Aufmerksamkeit, zu einem Objekte seiner Beschäftigung macht, aus Mangel an Mitteln selbst auf die an sich absurdeste, kindischste und verkehrteste Weise seinen Thätigkeitstrieb befriedigt. Erst da, wo die Scholastik selbst nur noch eine

---

*) Auch Tennemann giebt in seiner Geschichte der Philosophie diese Bedeutung der Scholastik.

**) Selbst die absurdesten und frivolsten Quästionen der Scholastiker, wie z. B. an asinus possit bibere baptismum? an corpus Christi potuerit esse in Eucharistia ante incarnationem eodem modo, quo nunc est? num Deus potuerit suppositare mulierem (i. e. personam assumere mulieris) num diabolum, num asinum, num cucurbitam, num silicem? et quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, editura miracula, figenda cruci? müssen hierher gerechnet werden.

todte historische Reliquie war, schmolz sie ganz im Widerspruch mit ihrer ursprünglichen Bedeutung und Bestimmung mit der Sache des alten Kirchenthums in Eins zusammen und wurde sie die heftigste Gegnerin des erwachten besseren Geistes *).

§. 5.

Wie die scholastische Philosophie, so erzeugte auch die Kunst, obwohl auch sie zunächst nur im Dienste der Kirche stand, von ihr nur als ein Erbauungs- oder Verherrlichungsmittel der Kirche angesehen wurde, das dem antikosmisch religiösen Geiste entgegengesetzte Princip. Die Stellung eines dienenden Mittels konnte die Kunst nur so lange haben, als sie unvollkommen war, aber nicht auf dem Gipfel ihrer Vollendung **). Denn diente sie auch gleich da noch zum Theil und äußerlich Zwecken der Kirche, hätte sie auch da noch die Gegenstände des kirchlichen Glaubens hauptsächlich zu ihrem Objekte; so wurde doch jetzt das Schöne als solches Gegenstand des Menschen, es trat das künstlerische Interesse, als solches, als Selbstzweck hervor; es erwachte das unabhängige, das lautere, durch keine fremden Beziehungen getrübte Gefühl der reinen Schönheit und Menschlichkeit, es bekam jetzt wieder der Mensch in der Anschauung der herrlichen Schöpfungen seines Geistes Selbstgefühl, das Bewußtsein seiner Selbstständigkeit, seines geistigen Adels, seiner immanenten, seiner Natur eingeborenen Gottähnlichkeit, Sinn für die Natur und ihr Studium, Beobachtungsgabe, eine richtige Anschauung des Wirklichen, und die Anerkennung

*) Aehnliche Erscheinungen sind sehr häufig in der Geschichte. Aber exempla sunt odiosa.

**) Schon die äußere Geschichte der Kunst deutet dieses an. Anfänglich waren die Klöster die einzigen Sitze der bildenden Künste, später die Städte und Freistaaten, und erst in diesen, wo sich selbstständiger Weltsinn und concreter Weltgeist entwickelten, bekam die Kunst ein ihrem Wesen, dem Begriffe der Schönheit, adäquates, ein klassisches, vollendetes Dasein.

von der Realität und Wesenhaftigkeit alles dessen, was von dem negativ religiösen Geiste als ein nur Eitles und Ungöttliches bestimmt war. Die Kunst war daher die reizende Maja, welche dem finstern Geiste der Kirche, wie einst dem alten Brahma, seine Melancholie und Misanthropie aus dem Kopfe trieb, die scheinheilige Verführerin, die den Menschen auf die obersten Zinnen der Kirche führte, um hier seiner beengten und gepreßten Brust freien Athem zu verschaffen, ihn die frischen Himmelsdüfte rein menschlicher Gefühle und Anschauungen einsaugen zu lassen, und ihm die reizende Aussicht in die Herrlichkeiten der irdischen Welt zu eröffnen, und eine andere Welt, die Welt der Freiheit, Schönheit, Humanität und Wissenschaft aufzuschließen*). So wenig

) Scheinheilig ist die Kunst deswegen, weil ihre Devotion nur ein Schein ist, weil sie, während sie der Kirche zu dienen scheint, nur in ihrem eignen Interesse arbeitet. Dem Menschen, der z. B. die Maria zum Gegenstand seiner Kunst macht, ist sie nicht mehr ein religiöser, sondern ein Kunstgegenstand; außerdem hätte er nicht den Muth, die Kraft und Freiheit, sie aus der Sakristei seiner religiösen Gesinnung und Vorstellung herauszulassen, sie aus sich zu entäußern, aus dem geheimnißvollen, jede Begrenzung und Gestaltung fliehenden und verwischenden Dunkel, dem unantastbaren, unsagbaren Heiligthum des religiösen Glaubens in die Sphäre der Begränzung und Deutlichkeit, in die Sphäre der profanen, sinnlichen Anschauung zu versetzen, die Geliebte des Herzens zum Freudenmädchen des sinnlichen Wohlgefallens zu machen, seinen Lüsten zum Opfer zu bringen. Die Kunst ist wohl ein Engel, aber der Engel Lucifer (Lichtbringer). Die Kunst hatte daher auch eben so wohl allgemeine und heidnische, als christliche Gegenstände zu ihrem Objekte. Auch hob sie sich besonders durch das Studium der Antike. Vgl. z. B. Leben Lorenzo von Medici. Aus dem Englischen des William Roscoe von Kurt Sprengel S. 372. — Die Zeit der höchsten Ausbildung und Blüthe der Kunst fällt daher mit der Zeit zusammen, wo die katholische) Kirche und ihr Glaube in den größten Verfall geriethen, wo die Wissenschaften wieder aufblühten, und der Protestantismus emporkam. Raphael wurde in demselben Jahre geboren, in welchem Luther, 1483. Sehr richtig sagt daher Leo in seiner Geschichte von Italien (I. B. S. 37.): „Die großen italienischen Künstler haben eben so viel gethan für die geistige Befreiung und

*) Hierüber z. B. Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des Nations. Tom. II. chap. CV. und Tom. III. chap. CXXVII. und Acta Philosophorum neuntes Stück An. 1718 §. IV—VII.

der Baum, der auf einem Kirchthurme steht, aus seinem harten Gesteine entsprossen ist, so wenig kam die Kunst aus der Kirche und ihrem Geiste; der schlaue Vogel des Verstandes trug das Samenkorn auf sie hinauf; als es aufging und zum Pflänzchen gedieh, war es freilich noch unschäd-

---

Entwickelung der Welt, als die deutschen Reformatoren: denn so lange jene alten, düstern, strengen Heiligen und Gottesbilder noch die Herzen der Gläubigen fesseln konnten, so lange in der Kunst die äußere Ungeschicklichkeit noch nicht überwunden war, war darin ein Zeichen gegeben, daß der Geist selbst noch in einer engen Beschränkung, in drückender Gebundenheit beharrte. Die Freiheit in der Kunst entwickelte sich mit der Freiheit des Gedankens in gleichem Maaße und beider Entwickelung war gegenseitig bedingt. Erst als man in der Kunst wieder ein freies Wohlgefallen fand, war man auch wieder fähig, die Klassiker der alten Welt aufzunehmen, sich an ihnen zu erfreuen und in ihrem Sinne weiter zu arbeiten, und ohne die Aufnahme der alten klassischen Literatur wäre die Reformation nie etwas Anderes, als ein kirchliches Schisma geworden, wie das der Hussiten war."

Der berühmte Andrea Orcagna, der um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts in Florenz blühte, war unter allen neuern Künstlern der Erste, der sein eignes Portrait malte. Der berühmte Kirchenvater Clemens Alexandrinus, dieser sonst so aufgeklärte Mann, hält es dagegen sogar für Sünde in seinem Paedagogos I. III. c. 2., sein Bild im Spiegel zu beschauen. So entgegengesetzt ist die Kunst in ihrer Freiheit und die Religiosität in ihrer Befangenheit und Beschränktheit. Tertullian (de spectaculis cap. 23.) und eben dieser Clemens halten es sogar für eine frevelhafte Eigenmächtigkeit, eine gottlose Kritik der Werke Gottes, sich den Bart abzuscheeren oder gar auszureißen, denn, sagt Clemens l. c. cap. 3: „Quin etiam vestri quoque capitis omnes capilli numerati sunt; sunt autem etiam pili in barba numerati atque adeo etiam, qui sunt in toto corpore: non est ergo vellendus praeter Dei institutum, qui voluntate ejus annumeratus est." So sehr widerspricht das negativ religiöse Gefühl dem ästhetischen. Ja Clemens sagt ausdrücklich (cohort. ad gentes c. IV.): „Nos enim clare prohibemur, fallacem hanc artem (picturam) exercere. Non facies enim, inquit Propheta, cujusvis rei similitudinem eorum, quae sunt in coelo et quae sunt in terra infra." Vgl. auch Tertullian de idolol. c. 3, c. 4, c. 5 u. s. w. Mag man dagegen einwenden, was man wolle, als z. B., daß diese Kirchenväter gegen die heidnischen Götterbilder und Idololatrie polemisiren; so viel ist gewiß, daß das Kunstgefühl und die Kunstanschauung, als solche, dem religiösen Princive der früheren Zeiten, wenn es in seiner Bestimmtheit und Aechtheit, wenn es so erfaßt wird, wie die es erfaßten, welche für die klassischen Exemplare und Musterbilder dieser religiösen Richtung gelten, radicitus entgegengesetzt sind. — Bekannt ist, daß auch das Theater erst da wieder emporkam, als im 15. Jahrhundert an die Stelle der geistlichen Schauspiele die Comödien des Terenz und Plautus traten.

lich, als es aber groß, als es Baum wurde, zersprengte es den alten Kirchthurm.

Gerade also die scheinbar nur dienstbaren Geister des negativ religiösen Geistes waren es, die ein ihm entgegengesetztes Princip aus ihm erzeugten, nämlich den rein menschlichen, freien, selbstbewußten, allliebenden, alles umfassenden, allgegenwärtigen, den universellen, den denkenden, wissenschaftlichen Geist, der den negativ religiösen Geist degradirte, vom Throne seiner Weltherrschaft stürzte, in die Grenzen eines engen, jenseits des sich fortbewegenden Stromes der Geschichte liegenden Gebiets verwies, und sich dafür zum Principe und Wesen der Welt machte, zum Principe der neuern Zeit.

§. 6.

Was als ein neues Princip in die Welt tritt, muß sich zugleich als ein religiöses Princip aussprechen; nur dadurch schlägt es als ein zerschmetternder und erschreckender Blitz in die Welt ein, denn nur dadurch wird es eine gemeinsame, die Gemüther beherrschende Weltsache. Nur dadurch, daß das Individuum, durch welches sich der Geist in's Werk setzt, diesen Geist in Gott erkennt, seine That, seinen Abfall von dem frühern Princip, welches sich gleichfalls als Religion aussprach, als eine göttliche Nothwendigkeit, als einen religiösen Akt anschaut, bekommt es jenen unwiderstehlichen Muth, vor dem alle äußere Gewalt als ein Machtloses verschwindet. Der Protestantismus ist das neue Princip, wie es sich als religiöses Princip aussprach. Derselbe Geist, der die scholastische Philosophie, inwiefern sie ein Befreiungsmittel von äußerer Autorität und bloßem positiven Kirchenglauben war, hervorrief; der in der Kunst die Idee der Schönheit in ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit zur Wirklichkeit, und dem Menschen seine göttliche Produktivkraft zur Anschauung brachte; der die alten, vom negativ religiösen Geiste in die

Hölle verstoßenen und verdammten Heiden wieder zum Leben erweckte, und bewirkte, daß die Christen sie als ihre nächsten Blutsverwandten, die sie nach langer schmerzlicher Trennung endlich wieder gefunden, erkannten und umarmten; der das freie bürgerliche Leben erzeugt hatte, wodurch praktischer Weltsinn, sinnreich erfinderische, mit der Gegenwart versöhnende, das Leben verschönernde und veredelnde, das Selbstbewußtsein des Menschen erhöhende und erweiternde Thätigkeit und Regsamkeit sich entfaltete; der in den Kämpfen der Fürsten gegen die anmaaßende Herrschaft der Hierarchie die absolute Spontaneität, Autonomie und Autarkie des Staates, und folglich seines Oberhauptes, in dem er in Eine Person sich concentrirt, errang; derselbe und kein anderer Geist, der Geist, der sich in dem Individuum als Unabhängigkeits- und persönliches Freiheitsgefühl äußert, der ihm das Bewußtsein oder Gefühl von der seinem Wesen eingeborenen Göttlichkeit giebt und dadurch die Kraft, keine äußere, das Gewissen bindende Macht anzuerkennen, aus sich selbst zu entscheiden und zu bestimmen, was für ihn die bindende Macht der Wahrheit sein soll, dieser und kein anderer Geist, sage ich, ist es, welcher auch den Protestantismus hervorrief, der daher nur als eine besondere, eine particuläre Erscheinung von ihm anzusehen ist*). Da der Protestantismus aus dem Wesen

*) Wenn Luther kein aus sich selbst entscheidendes und bestimmendes Princip in sich gehabt hätte, wenn er in jenen religiösen Materialismus versunken gewesen wäre, der den Geist zum allerunterthänigsten Diener des geschriebenen Wortes macht; so würde er einerseits bei der Befangenheit und Beschränktheit, die seinem Geiste großentheils noch anklebte, andererseits bei seinem deutschen, offenen, redlichen Sinn und Charakter die in der Bibel niedergelegte Ansicht des Apostels Paulus von der Ehe gewissenhaft zu der seinigen gemacht, und die große, historisch bedeutsame That seiner Heirath nicht verrichtet haben; so würde er ferner nicht der Apokalypse und dem Briefe Jacobi seine Anerkennung versagt haben, mit dem Bemerken, „sein Geist könne sich in dieß Buch nicht schicken, und die Ursache sei ihm genug, daß er es nicht groß achte, daß Christus darin weder gelehrt noch erkannt werde;“ so würde er endlich nicht auf dem Reichstage zu Worms, wo er in seinem vollen Glanze dasteht, den Ausspruch: er widerrufe nicht, er werde denn durch Zeugnisse der Schrift oder „durch evidente

desselben Geistes hervorging, aus welchem die neuere Zeit und Philosophie entsprang, so steht er zu dieser in der innersten Beziehung, obgleich natürlich ein specifischer Unterschied zwischen der Art, wie der Geist der neuern Zeit sich als religiöses Princip, und der Art, wie er sich als wissenschaftliches Princip verwirklichte, statt findet. Wenn es bei Cartesius heißt: Ich denke, ich bin, d. h. mein Denken ist mein Sein, so heißt es dagegen bei Luther: mein Glauben ist mein Sein. Wie jener die Einheit von Denken und Sein und als diese Einheit den Geist, dessen Sein nur das Denken ist, erkennt und als Princip der Philosophie setzt; so erfaßt dagegen dieser die Einheit von Glauben und Sein und spricht diese als Religion aus*). Wie ferner das Princip der neueren Zeit, wie es sich als Philosophie aussprach, mit dem Zweifel an der Realität und Wahrheit der sinnlichen Existenz anhob; so begann eben dasselbe, wie es als religiöser Glaube sich aussprach, mit dem Zweifel an der Realität einer historischen Existenz, an der Autorität der Kirche. Und eben diese intensive Geistesstärke, diese Gewißheit des Geistes von seiner Objektivität ist es, die den Protestantismus in eine nahe Verwandtschaft mit der neuern Philosophie setzt.

In dem Protestantismus wurde daher, so zu sagen, der λόγος des Christenthums erst σὰρξ, wurde der λόγος, der in der früheren Zeit ἐνδιάθετος, verborgener, abgezogener, jenseitiger war, προφορικὸς, Weltgeist, d. h. in ihm verlor das Christenthum seine Negativität und Abgezogenheit, wurde es im Menschen, als eins mit ihm erfaßt, als identisch mit seinem eigenen Wesen, Willen und Geiste, als nicht

---

Vernunftgründe" widerlegt, gethan, nicht die Macht des Gewissens gegen die äußere Macht und Autorität der Kirche geltend gemacht haben; so würde er überhaupt nicht Luther gewesen sein.

*) So Du glaubst, sagt z. B. Luther, daß Christus Deine Zuflucht ist, so ist er es, so Du es nicht glaubst, ist er es nicht.

beschränkend und verneinend die wesentlichen Bedürfnisse seines Geistes und seiner Natur*).

Das Princip des denkenden Geistes, auf dem der Protestantismus beruht und aus dem er hervorging, offenbart sich in ihm näher darin, daß er mit jener Einsicht und Kritik, die allein Sache des Denkens ist, das Unwesentliche von dem Wesentlichen, das Willkürliche von dem Nothwendigen, das nur Historische von dem Ursprünglichen scheidend, den Inhalt der Religion vereinfachte, auf seine einfachen, wesentlichen Bestandtheile analysirend zurückführte, die frühere bunte, zerstreuende Vielheit und Mannigfaltigkeit von religiösen Gegenständen auf Einen Gegenstand reducirte, und durch diese Reduction auf die Einheit, durch diese Hinwegräumung aller die Aussicht des Menschen verhindernden Gegenstände den Blick in die Nähe und Ferne erweiterte, dem Denken Raum machte; daß er die Religion von einer Menge sinn- und vernunftloser Aeußerlichkeiten befreite, sie zu einer Sache der Gesinnung, des Geistes erhob, und dadurch die von der Kirche absorbirte und konsumirte Lebenskraft und Thätigkeit des Menschen wieder dem Menschen, vernünftigen, reellen Zwecken, der Welt und Wissenschäft zuwandte, und in dieser Emancipation des Menschen die weltliche Macht, statt der Kirche, als bestimmende, gesetzgebende Autorität anerkannte. Es war

*) Wie verschieden ist z. B. der Geist eines Thomas a Kempis, den man als ein in seiner Art klassisches Produkt des ächten und reinen Geistes des frühern Katholicismus ansehen kann, von dem Geiste Luthers. Die Substanz beider ist die Religion, aber diese Substanz ist bei jenem eine zurückgezogene, sich, und nicht nur sich, sondern dem tiefen Wesen und der inhaltsreichen Bestimmung des Weibes absterbende, Christus als ihren einzigen Bräutigam umfassende, schmachtende, etwas zur Schwindsucht geneigte Nonne; bei Luther dagegen ist diese Substanz eine lebensfrohe, an Leib und Geist kerngesunde, höchst ehrbare und vernünftige Jungfer, begabt mit geselligen Talenten, selbst mit Witz, Humor und praktischem Weltverstand, und die von dem Manne, der sie sich zu seiner Hausfrau und Lebensgefährtin nimmt, als Bein von seinem Bein, und Fleisch von seinem Fleische erkannt wird, und ihn zwar von den Excessen, die mit einem Garçonleben verbunden sind, keineswegs aber von dem Leben selbst abzieht.

daher auch keineswegs nur Folge äußerer Umstände und Verhältnisse, es war eine innere, im Protestantismus selbst gelegene Nothwendigkeit, daß sich in ihm erst die Philosophie der neuern Zeit welthistorisch bedeutsames Dasein gab, und zu freier, fruchtbarer, immer weiter schreitender Entwickelung heranwuchs. Denn die Reduktion der Religion auf ihre einfachen Elemente, die der Protestantismus einmal begonnen, aber bei der Bibel abgebrochen hatte, mußte nothwendig weiter fortgesetzt, und bis auf die letzten, ursprünglichen, übergeschichtlichen Elemente, bis auf die sich als den Ursprung wie aller Philosophie, so aller Religion wissenden Vernunft *) zurückgeführt werden, mußte daher nothwendig aus dem Protestantismus die Philosophie als seine wahre Frucht erzeugen, die sich freilich sehr von ihrem Samenkorne unterscheidet und für das gemeine Auge, das nur nach äußern Zeichen und handgreiflichen Aehnlichkeiten die innere Verwandtschaft bemißt, in keiner innern wesentlichen Beziehung zu ihm steht.

§. 7.

Ehe aber der neuerwachte denkende, selbstbewußte Geist zu der Kraft und Fähigkeit kam, aus sich selbst zu schaffen, aus sich selbst neuen Stoff und Inhalt zu schöpfen, mußte er erst empfangend sich verhalten, und eine empfangene, schon fertige und vollbrachte Welt, in der ihm schon als Wirklichkeit entgegentrat, was in ihm nur noch als Streben und Verlangen vorhanden war, als belebenden, entwikkelnden und bildenden Stoff in sein Wesen verwandeln. Wie die erste Anschauung des Menschen von sich die Anschauung seiner, als eines Andern ist, d. h. er zuerst nur in einem andern, ihm gegenständlichen Menschen den Menschen, sein Wesen und damit sich selbst anschaut und

*) Man erinnere sich hierbei vorzüglich der tiefen und denkwürdigen Worte Lessings und Lichtenbergs über das historische Christenthum und so manche sich hierher beziehende Gegenstände.

erkennt, der Mensch daher nur an einem Andern, der seines Gleichen und seines Wesens ist, zu seinem Selbstbewußtsein gelangt; so gelangte der menschliche Geist auch in neuerer Zeit nur durch die Anschauung seiner als eines Objektes, d. i. die Erkenntniß und Assimilation des ihm im Innersten verwandten Geistes der Werke des klassischen Alterthums zum Selbstbewußtsein und damit zur Produktivität. Ehe er produktiv wurde, mußte er in sich eine Welt reproduciren, die seines Geistes, seines Wesens und Ursprungs war. Plato, Aristoteles und die übrigen philosophischen Systeme und sonstigen Werke der klassischen Welt wurden nur deßwegen mit so großem Enthusiasmus aufgenommen, mit solchem Heißhunger verschlungen und assimilirt, weil die von diesem Enthusiasmus ergriffenen Geister die Befriedigung ihres eigenen innersten Geistesbedürfnisses in ihnen fanden, die Erlösung und das Auferstehungsfest ihrer eigenen Vernunft in ihnen feierten, weil der neu erwachte freie, universelle, denkende Geist in jenen Werken die Produkte seiner selbst erkannte*). Nur durch diese Anschauung und Aneignung einer Welt, die dem Geiste, obwohl eine objektive, ein

*) Das Studium der römischen und griechischen Literatur war daher im Ze[illegible] alter der wiedererwachten Wissenschaftlichkeit keine äußerliche, den Geist, die Ge[illegible] nung, das Herz, die innersten Angelegenheiten des Menschen gleichgültig lassende, [illegible] die Zeit, sonst aber auch gar nichts vertreibende Beschäftigung; es wurde im Gege[illegible] theil mit jener Andacht, mit jener unbedingten Hingebung, jener religiösen, selbsta[illegible] opfernden Verehrung und Liebe betrieben, die allein der Segen und der wahren Erf[illegible] sichernde und gewährende Schutzgeist einer Beschäftigung sind, und ein Studium ni[illegible] zu einer Geistesmarter und leerem Zeitvertreib machen. Der Zweck des Studiums [illegible] klassischen Literatur war, wie Heeren in seiner Geschichte desselben (II. B. S. 27[illegible] sagt, „zur großen Ehre des Zeitalters zunächst derjenige, der er eigentl[illegible] sein sollte, Bildung des Geistes.“ „Es ward lebendig, sagt Kreuzer ([illegible] jener ersten Periode, die er als die der Nachahmung bezeichnet) die Idee von [illegible] Würde des Lebens unter den gebildeten Heiden, man ward berührt von der Grö[illegible] ihres Denkens und Redens. Jene Vollendung des Lebens, der Gedanken, der Dic[illegible] tung, der Rede sollte zurückgeführt werden.“ Vgl. Studien von Daub und Kre[illegible] zer I. B. S. 8 und des letztern akademisches Studium des Alterthums S. 80 u. [illegible] Das Zeitalter Lorenzo's von Medici war daher auch nichts anderes, als das gl[illegible]

jebene Welt, ein überliefertes Wort, doch ein aus der Seele gespro-
nes Wort war, das vollkommen das sagte, was er selbst auf dem
rzen hatte und sagen wollte, aber noch nicht die Kraft und Kunst
tte, selbst zu sagen, kam er zu sich selbst, stieg er in seine eigene Tiefe
rab, zu jener innersten Einheit mit sich selbst, die allein die Quelle der
lbstthätigkeit und Produktivität ist; denn ein producirender Geist ist
m nur der, welcher nicht bei einem gegebenen Stoffe stehen bleibt, sich
cht in einer überkommenen Welt, die, wenn er sie auch als die seinige
pfindet und erkennt, doch immer noch eine andere und äußere bleibt,
ib insofern außer sich selbst befindet, sondern mit sich selber Eins
worden ist.

§. 8.

Als der denkende, freie, universelle Geist wieder erwacht war, und
h objektives Dasein gab, war es eine nothwendige Folge, daß, wie
alte heidnische Welt, so auch vor Allem die Natur wieder zu Ehren
m, die elende Stellung einer bloßen Kreatur verlor, und in ihrer
rrlichkeit und Erhabenheit, in ihrer Unendlichkeit und Wesenhaftig-
t zur Anschauung kam. Die Natur, die im Mittelalter einerseits in
Nacht gänzlicher Ignoranz und Vergessenheit versunken, andererseits
r mittelbar, durch das trübe Medium einer überlieferten und überdieß
ch übelverstandenen Physik Gegenstand war, wurde daher jetzt wieder
mittelbarer Gegenstand der Anschauung, ihre Erforschung ein
esentliches Objekt der Philosophie, und die Erfahrung,
il die Philosophie oder Erkenntniß der Natur, als eines vom Geiste
terschiedenen Wesens, keine unmittelbare, mit dem Geiste identische,
ndern durch Versuche, sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung,

---

de Auferstehungsfest, die feierliche Wiederkehr und Wiedergeburt der klassischen
lt in Wort und That, Empfindung und Anschauung, im Denken wie im Leben,
renz selbst nichts Anderes, als das wiedergekehrte Athen.

d. i. die **Erfahrung** bedingte und vermittelte Erkenntniß ist, eine Sache der Philosophie selbst, eine allgemeine wesentliche Angelegenheit der denkenden Menschheit*).

Die Naturwissenschaften bekamen erst in neuerer Zeit welthistorische Bedeutung, bildeten erst in ihr eine zusammenhängende Geschichte, eine fortlaufende Reihe von Entdeckungen und Erfindungen. Eine Sache tritt aber nur dann erst in welthistorische Bedeutung und Wirksamkeit, wird erst dann mit wahrem Erfolge betrieben, und bringt erst dann eine zusammenhängende, qualitativ fortschreitende, mit innerer Nothwendigkeit vor sich gehende Geschichte hervor, wenn sie ein **objektives Weltprincip** zu ihrem **Grunde** hat, denn nur dann ist sie **nothwendig**, und diese objektive **Nothwendigkeit** allein ist der Grund, daß sie in produktiver, frucht- und erfolgreicher Entwickelung fortschreitet, eben weil sie nicht von blos subjektiven Bestrebungen und partikulären Neigungen ausgeht und abhängt. Dieses objektive Geistes- und Weltprincip der neuern Zeit, in dem die Nothwendigkeit und der Grund der neueren Erfahrungswissenschaften lag, war aber im Allgemeinen kein anderes, als eben der zur **Selbstständigkeit** und zum **freien Bewußtsein** gelangte **denkende Geist**.

Die Erfahrung (im Sinne wissenschaftlicher Erfahrung, nicht im Sinne der Erfahrung, die eins mit dem Leben, Erleben ist) ist nämlich nicht, wie man es sich bisweilen vorzustellen pflegt, ein unmittelbar sich von sich selbst ergebender und verstehender, ein kindlicher, eben so wenig ein ursprünglicher, durch sich selbst begründeter, sondern wesentlich ein **bestimmtes Geistesprincip** als seinen Grund voraussetzender Standpunkt. Der Standpunkt der Erfahrung setzt, wie sich von sel

---

*) Die ersten eigentlichen Anfänge der neuern Philosophie liegen daher auch in den naturphilosophischen Anschauungen der Italiener **Cardanus**, **Bernardin Telesius**, **Franz Patritius**, **Jordano Bruno**, der die Anschauung der Natur in ihrer göttlichen Fülle und Unendlichkeit auf die geistreichste und bestimmteste Weise aussprach.

versteht, zunächst den Trieb voraus, die Natur erkennen und ergründen zu wollen, ein Trieb, der selbst wieder hervorgeht aus dem Bewußtsein über den Zwiespalt von Sein und Schein, aus dem Zweifel, daß die Dinge so sind, wie sie erscheinen, daß das Wesen der Natur so geradezu und ohne Weiteres bei der Hand ist und in die Sinne fällt, setzt also Kritik, Skepsis voraus; daher auch die Anfänger der neuern Philosophie, Bacon und Cartesius ausdrücklich mit ihr anhuben, jener, indem er zur Bedingung der Naturerkenntniß die Abstraktion von allen Vorürtheilen und vorgefaßten Meinungen macht, dieser in seiner Forderung, daß man im Anfange an Allem zweifeln müsse. Diese Skepsis setzt aber selbst wieder voraus, das der Geist im Menschen und mit ihm das menschliche Individuum sich im Unterschiede von der Natur erfaßt, daß der Geist eben diesen seinen Unterschied von der Natur als sein Wesen erkennt, und in dieser Unterscheidung wie sich, so die Natur zum wesenhaften Objekte seines Denkens macht. Nur auf Grund dieses Processes hat der Mensch erst wahrhaftes Interesse, Trieb und Lust, erfahrend und erforschend an die Natur zu gehen, denn eben in dieser Unterscheidung frappirt ihn erst der Anblick der Natur, wie den Jüngling der Anblick der Jungfrau, wenn er in das Bewußtsein des Unterschieds gekommen ist, ergreift ihn erst der unwiderstehliche Trieb und Reiz, sie zu erkennen, und wird die Erkenntniß der Natur sein höchstes Interesse.

Der Standpunkt der Erfahrung setzt daher als seinen Grund das Geistesprincip voraus, das auf bestimmte, wenn gleich höchst unvollkommene und subjektive Weise in Cartesius sich aussprach, und vor das denkende Bewußtsein des Menschen gebracht wurde. Der geistige, der mittelbare Vater der neuern Naturwissenschaft ist daher Cartesius. Denn Bacon, obwohl er etwas früher ist und in einem sinnlich und sichtbar näherem Zusammenhang mit dem Standpunkt der Erfahrung, in einer augenscheinlicheren Beziehung zu ihm steht, setzt doch dem Wesen nach das Princip des selbstbewußten, sich im Unterschiede von

der Natur erfassenden und sie als sein wesentliches Objekt sich gegenüber setzenden Geistes, also das Princip voraus, daß als solches Cartesius zuerst zum Objekte der Philosophie machte. Der unmittelbare oder sinnliche Vater der neuern Naturwissenschaften ist Bacon, denn in ihm machte sich das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der Erfahrung rein für sich und unbedingt geltend, sprach sich zuerst das Princip der Erfahrung als Methode mit rücksichtsloser Strenge aus*).

*) Die Reduktion der Naturwissenschaft auf das Cartesische Geistesprincip läßt sich nur insofern rechtfertigen, als die ersten Principien unserer bisherigen Naturwissenschaft im Wesentlichen mit dem Princip der Cartesischen Philosophie übereinstimmen -- mathematische, mechanische Principien sind. Abgesehen davon aber ist Bacon nicht nur der sinnliche, wie es im Paragraphen heißt, sondern der wahre Vater der Naturwissenschaft, denn Er ist es, der zuerst die Originalität der Natur erkannte — erkannte, daß die Natur nicht aus mathematischen, logischen und theologischen Voraussetzungen, Anticipationen, sondern nur aus sich selbst begriffen und erklärt werden könne und dürfe, während Cartesius seinen mathematischen Kopf zum Original der Natur macht. B. nimmt die Natur, wie sie ist, bestimmt sie positiv, durch sich selbst, C. nur negativ, nur als das Gegentheil des Geistes; B. hat zu seinem Gegenstand die wirkliche Natur, C. nur eine abstrakte, mathematische, gemachte Natur.

I.

Franz Bacon von Verulam.

§. 9.

Das Leben Franz Bacon's von Verulam.

Franz Bacon, Sohn Nicolaus Bacon's, Großsiegelbewahrers von ıgland, wurde in London 1561 den 22. Januar geboren. Schon seiner frühesten Jugend verrieth er Geist. Im 12. Jahre seines bens ging er auf die Universität Cambridge, und schon im 16. fing er ı, die Mängel der damals noch allgemein herrschenden scholastischen hilosophie einzusehen. In demselben Jahre begab er sich, um sich für n Staatsdienst auszubilden, mit dem englischen Gesandten am fran- ßischen Hofe nach Paris. Während des Aufenthalts daselbst verfer- gte oder entwarf er wenigstens, damals 19 Jahre alt, seine Beob- chtungen über den Zustand von Europa. Der unerwartete od seines Vaters nöthigte ihn aber, nach England zurückzukehren und ch zu seinem Lebensunterhalte auf das Studium des vaterländischen echtes zu legen. Er begab sich deßwegen in das Collegium Gray's- nn, wo er dieses Studium mit großem Fleiße und glänzendem Erfolge etrieb, ohne darüber jedoch die Philosophie zu vergessen; vielmehr faßte r daselbst in den ersten Jahren seines Rechtsstudiums den Plan zu einer niversellen Reform der Wissenschaften. Er erwarb sich bald einen so

ausgezeichneten Namen als Rechtsgelehrter, daß ihn die Königin Elisabeth zu ihrem Rath in außerordentlichen Rechtssachen ernannte, und ihm hernach noch die Anwartschaft auf eine Stelle in der Sternkammer gab. Weiter brachte er es aber nicht unter Elisabeth — offenbar eine Folge seines freundschaftlichen Verhältnisses zu dem Grafen Robert von Essex; denn durch dieses machte er sich besonders seinen, ohnedieß wegen seiner Talente auf ihn eifersüchtigen Vetter Robert Cecil Burleigh, der am Hofe eine einflußreiche Rolle spielte und der heftigste Feind des Grafen von Essex und seiner Freunde war, zu seinem Gegner*). Den Vorwurf der Undankbarkeit lud Bacon bei Mit- und Nachwelt dadurch auf sich, daß er, als eben diesem Grafen von Essex, als einem Staatsverbrecher, der Proceß gemacht wurde, als Rechtsanwalt der Königin es übernahm, den Proceß zu führen, und als über die Hinrichtung dieses unglücklichen Grafen unter dem Volke der größte Unwille laut geworden war, noch überdies sich dem Auftrage der Regierung, ihr Verfahren in dieser Sache in den Augen des Volks zu rechtfertigen, unterzog, ob er gleich früher sein vertrauter Freund gewesen und von ihm auf die edelmüthigste Weise unterstützt worden war**).

Glücklichere Verhältnisse begannen für Bacon nach dem Tode der Elisabeth unter der Regierung Königs Jakob I. von England, der ihn nach einander zu den höchsten Stellen beförderte. Auch hatte er jetzt durch eine Heirath seine Vermögensumstände verbessert. Ungeachtet aber der vielen verwickelten und wichtigen Geschäfte, die Bacon unter Jakob in Folge seiner hohen Stellung im Staate oblagen, arbeitete er doch zugleich unablässig an der Ausführung seines großen Plans einer allgemeinen Reformation der Wissenschaften. So erschien 1605 die erste Probe von seinem großen Werke de Dignitate et Augmentis Scientiarum unter dem Titel: The two Books of Franc. Bacon of the

*) Mallet Histoire de F. Bacon Traduction de l'Anglois à la Haye. 1742. p. 30.
**) S. Mallet p. 39—43.

Proficience and Advancement of Learning Divine and Human, eine Schrift, die er später mit Hilfe einiger Freunde ins Lateinische übersetzte, beträchtlich erweiterte, in 9 Bücher eintheilte und in dieser neuen Gestalt etwa zwei oder drei Jahre vor seinem Tode drucken ließ; 1607 seine Schrift: Cogitata et Visa, offenbar die Grundlage oder vielmehr der erste Entwurf seines Novum Organum, 1610 seine Abhandlung of the Wisdom of the Antients (de Sapientia Veterum), welche sinnreiche Auslegungen von verschiedenen Gegenständen aus der griechischen Mythologie enthält, 1620 das Wichtigste seiner Werke, das Novum Organum.

1617 wurde Bacon Lordsiegelbewahrer, 1619 Großkanzler, bald darauf zum Freiherrn von Verulam, 1620 zur Würde eines Vicegrafen unter dem Titel: Vicegraf von St. Albans erhoben. Auf diese glänzenden Auszeichnungen erlebte er aber eine schmähliche Demüthigung. Er wurde nämlich bei dem Parlament des Amtsmißbrauchs, namentlich der Bestechung angeklagt — ein Vergehen, das man übrigens bei ihm nicht aus niedriger Gewinnsucht, sondern nur aus einer gewissen Charakterschwäche, allzugroßer Weichheit und Nachgiebigkeit ableitet und ableiten muß*). B. gestand selbst demüthig seine Fehler, und unterwarf sich gänzlich der Gnade und dem Mitleid seiner Richter. Aber diese Demuth rührte nicht, wie er erwartet hatte, seine Richter. Er wurde seiner Würden für verlustig erklärt, zu einer Geldstrafe von 40,000 Pfund Sterling verurtheilt, und in dem Tower gefangen gesetzt. Der König erließ ihm zwar alsbald die Gefängniß- und Geldstrafe, und hob zuletzt das Strafurtheil in seiner ganzen Ausdehnung auf; aber gleichwohl trat jetzt B. vom politischen Schauplatz ab und beschäftigte sich von nun

*) Man vergl. über diese trübselige Geschichte die ausführlichen Nachrichten in der Lebensbeschreibung Franciscus Bacons in: Sammlung von merkwürdigen Lebensbeschreibungen größtentheils aus der brittanischen Biographie übersetzt, D. Siegmund Jac. Baumgarten 1754 I. Th. S. 420—445.

an in stiller Zurückgezogenheit einzig mit der Wissenschaft und Schriftstellerei, nicht ohne Reue darüber, daß er die viele Zeit, die er dem Hof- und Staatsleben gewidmet, der edelsten Beschäftigung, der Beschäftigung mit den Wissenschaften entzogen hatte *). Er starb am 9. April 1626.

Sein Leben beschrieben Rawley, Mallet, Stephens. Von seinen vielen verschiedenen Schriften, von denen hier in Bezug auf die Geschichte der Philosophie nur noch zu erwähnen sind seine Sylva Sylvarum sive Historia Naturalis, Parmenidis, Telesii et Democriti Philosophia, seine Historia Vita et Mortis, seine Historia Ventorum, seine Sermones fideles (politischen und ethischen Inhalts), giebt es mehrere Sammlungen und Ausgaben, eine in 4 Bänden in Folio, die 1730 in London, eine vollständigere, die eben daselbst 1740 herauskam; andere minder vollständige Editionen erschienen: 1665 zu Frankfurt, zu Leipzig 1694.

§. 10.

Reflexion über Bacon's Leben und Charakter.

Um Bacon's Leben und Charakter, sowohl von seiner Licht- als Schattenseite gehörig würdigen und seine bei seinem an sich unverkennbar edlen Charakter außerdem unerklärlichen Fehler begreifen zu können, muß man erkennen, daß er einen Urfehler beging, und diesen Urfehler als den Grund seiner moralischen Fehler erfassen. Dieser Urfehler bestand bei ihm darin, daß er ebensowohl der schmeichlerischen Sirenenstimme der äußerlichen Nothwendigkeit Gehör geben wollte und wirklich gab, als der Gottesstimme der innerlichen Nothwendigkeit, der Stimme seines

*) C'est ainsi que Bacon passa du Poste éclatant, qu'il occupoit, à l'Ombre de la Retraite et de l'Etude, déplorant souvent, que l'Ambition et la fausse Gloire du Monde l'eussent détourné si long-temps de l'Occupation la plus noble et la plus utile, *à laquelle puisse s'appliquer* un Etre raisonnable. Mallet l. c. p. 126.

Genius, seines Talentes, daß er dem Studium der Natur und Philosophie, zu dem er sich berufen fühlte, sich nicht ausschließlich widmete, sondern noch dazu ein sogenanntes Brotstudium betrieb, und überdies ein Studium, das ihn in die zwar glänzende, aber von der Wissenschaft abziehende Laufbahn des Hofs- und Staatslebens hineinwarf, daß er dadurch sich zersplitterte, die Einheit seines Geistes mit sich zerstörte. B. sagt selbst von sich: Me ipsum autem ad veritatis contemplationes quam ad alia magis fabrefactum deprehendi, ut qui mentem et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem, et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem, qui et quaerendi desiderium et dubitandi patientiam et meditandi voluptatem et asserendi cunctationem et resipiscendi facilitatem et disponendi sollicitudinem tenerem, quique nec novitatem affectarem, nec antiquitatem admirarer et omnem imposturam odissem. Quare naturam meam cum veritate quandam familiaritatem et cognationem habere judicavi*). In einem Briefe an Thomas Bodley gesteht er selbst, daß er gar keinen Hang zu Staatsgeschäften habe und nicht ohne Ueberwindung sich mit ihnen abgeben könne. In einem Briefe an den König Jakob, den er nach seinem Sturze schrieb, ersucht er ihn, ihm doch seine Pension auszahlen zu lassen, damit er nicht genöthigt sei zu studiren, um zu leben, er, der nur zu leben wünsche, um zu studiren.

Galiläi, der Zeitgenosse B.'s, wohnte in seinen spätern Jahren fast alle Zeit „ferne von dem Getümmel der Stadt Florenz, entweder auf den Gütern seiner Freunde oder auf einem von den benachbarten Gütern D. Belloguardo oder D. Arcetri, woselbst er um desto lieber sich aufhielt, weil ihm deuchte, die Stadt sei gleichsam ein Gefängniß

*) Impetus Philosophici. De interpretatione naturae Prooemium. coll. 744 ed. Francof. 1665. Dieses ganze Prooemium ist von Wichtigkeit für den gegenwärtigen Gegenstand.

spekulativischer Gemüther, hingegen das freie Landleben sei ein Buch der Natur, so einem Jeden immerdar vor Augen liege, der mit den Augen seines Verstandes darin zu lesen und zu studiren beliebe*).'' Spinoza sagte: Nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus, und nicht nur sein, das Leben aller Denker bestätigte die Wahrheit dieses Satzes. Leibnitz sagt irgendwo: Nous sommes faits pour penser. Il n'est pas necessaire de vivre, mais il est necessaire de penser, und sein Wahlspruch, den gleichfalls sein Leben bewährte, war: Pars vitae, quoties perditur hora, perit. Der ächte Denker, der ächt wissenschaftliche Mensch dient aber nur der Menschheit, indem er zugleich der Wahrheit dient; er hält die Erkenntniß für das höchste Gut, für das wahrhaft Nützliche; ihre Förderung ist sein praktischer Lebenszweck; jede Stunde, die er nicht dem Dienste der Erkenntniß widmet, betrachtet er daher als einen Lebensverlust. Wie konnte also B. bei seiner entschiedenen Neigung zum Studium der Natur und der Wissenschaft überhaupt, die nur gedeiht in der Eingezogenheit und Beseitigung aller disparaten Beschäftigungen, sich in eine ihr geradezu entgegengesetzte Bahn, in die Bahn des Staatslebens werfen? Und was war die unausbleibliche Folge davon? Ein so geschickter und gewandter Staatsmann er auch war, was bei seinen ausgezeichneten Talenten nicht anders zu erwarten war, so war er doch in dem Staatsleben gleichsam außer sich, nicht in seinem Wesen; es fand in dieser politischen Thätigkeit sein Geist, der nur das Bedürfniß der Wissenschaft hatte, keine Befriedigung; er hatte in dieser Sphäre nothwendig keinen Mittelpunkt, keinen Halt, keinen festen Charakter, denn wo einer nicht sein Wesen hat, da hat er auch nicht seinen Schwer- und Mittelpunkt und wankt und schwankt deswegen hin und her; er war in dieser Sphäre

*) Lebensbeschreibung des Galiläi in Acta Philosophorum T. III. 15. Stück 1724 und Lettres philosophiques à Mad. · · · etc. par Charle Pougens. Lettre *sur Galilée.*

nicht mit seiner Seele, nicht mit seinem ganzen Wesen, mit ganzer Fassung gegenwärtig *), und er mußte daher in diesem Widerspruche, in einer Sphäre zu sein, die nicht wahrhaft seine war, die dem wahren Triebe seiner Intelligenz widersprach, auch Fehltritte thun, die selbst seinem moralischen Wesen, das offenbar edler Natur war, widersprachen. Wenn einer wirklich sich berufen fühlt, produktiv und zwar nicht in einer besondern Sphäre des Wissens, sondern in der Wissenschaft überhaupt zu sein, Großes und Ewiges in ihr zu leisten, wenn er solche umfassende, universale Pläne faßt, wie B., wenn er sich bestrebt, neue Principien zu finden und noch dazu ein Wissen zu fördern und zu treiben, das eine unendliche Ausdehnung in die Breite und Weite erfordert, wenn er in sich den Trieb hat, die Wissenschaft selbst als solche zum Zweck und Ziel seines Lebens zu machen; so ist die Wissenschaft seine Seele, sein Mittelpunkt, die wissenschaftliche Thätigkeit die ihm angewiesene Sphäre; er ist außer ihr außer sich, in der Irre und Fremde, und läßt er sich durch irgend was für äußere Reize und Motive verführen, sich in ein von der Wissenschaft abziehendes, entgegengesetztes Element zu begeben, so hat er den ersten und wahren Grund zu seinen spätern Mißgriffen und Fehltritten gelegt, er hat eine Sünde gegen den heiligen Geist begangen, denn er hat das der Wissenschaft allein rechtmäßig zukommende Geistesvermögen ihr wenn auch nicht entzogen, doch ihren Antheil geschmälert, er hat einen Ehebruch begangen, indem er seine

---

*) „Wenn er eine Beförderung im bürgerlichen Leben verlangte, oder sich darnach bemühte, so geschahe es blos in der Absicht, um dadurch die Mittel zu erhalten, sein Lehrgebäude zu verbessern und zu vollführen. Denn selber die allerprächtigsten Handlungen in seinem Leben mußten ihm nur dazu behülflich sein. Mit einem Worte die Einführung dieser neuen Art, die Weisheit zu erhalten, war seine herrschende Neigung, und die große Quelle seiner Handlungen sein Leben hindurch. Es machte ihn geschwind in der Bemühung nach Bedienungen; es tröstete ihn, wenn ihm solche Bemühungen fehl schlugen; da er den höchsten Grad seiner Größe erreicht, beschäftigte es ihn auf eine höchst angenehme Weise in seinen müssigen Augenblicken.“ Biogr. Britan. in Baumgartens Sammlung S. 313.

Liebe, die er allein seiner gesetzmäßigen Gattin, der Wissenschaft zuwenden sollte, an die Welt verschwendet. Gerecht, ja, man könnte sagen nothwendig war daher auch der schmähliche Sturz B.'s, denn durch diesen Sturz büßte er für seinen ersten Sündenfall, für den Abfall von dem wahren Berufe seiner Intelligenz, und kehrte er wieder in sein ursprüngliches Wesen zurück.

Wenn B. bewiesen hat, daß auch die Gelehrten große Staatsmänner sein können, so hat er auch zugleich, wenigstens von sich, bewiesen, daß die Wissenschaft im höchsten Grade eifersüchtig ist, daß sie die letzte Gunst nur dem gewährt, der sich ihr ungetheilt hingiebt, daß der Gelehrte, wenn er sich wenigstens eine solche Aufgabe stellt, wie B. sich stellte, nichts auf das Weltwesen verwenden kann, ohne dadurch in das Hauswesen seiner wissenschaftlichen Thätigkeit eine Störung zu bringen*). Hätte B. sein Leben nicht zersplittert, hätte er nach dem Beispiel anderer großer Gelehrten sein ganzes Leben dem Dienste der Wissenschaft geweiht, so hätte er es nicht bei dem bloßen Commandowort, bei dem vornehmen Ueberblick über den großen Bau der Wissenschaft bewenden lassen, ohne irgend einen Theil daran auszuarbeiten; so würde er in die Tiefe besonderer Materien sich versenkt, und bei der Masse von Kenntnissen, Versuchen und Beobachtungen, die ihm zu Gebote standen, und bei seinen ausgezeichneten Geistesfähigkeiten es zu bestimmten Resultaten gebracht, bestimmte Naturgesetze, wie ein Galiläi und Cartesius gefunden haben; so würde er die Universalität seines Geistes nicht in dem bloßen Entwerfen von Plänen, sondern auch in der Durchdringung und Bewältigung des Besondern, in der Erhebung des Besondern, zum Allgemeinen, worin sich der wahre universale

---

*) Mit Recht sagt daher D. Peter Heylyn: „Es war Schade, daß er nicht mit einem freien Solde unterhalten wurde und von allen Geschäften, beides bei Hofe und in den Gerichten, abgezogen lebte, und mit hinlänglichen Mitteln und Hülfe versehen *wurde, in seinem Vorhaben* fortzufahren." L. c. S. 455.

heit bewährt, bewiesen und über so viele Gegenstände nicht so leichtfertig dahin gefahren, kurz unendlich mehr geleistet haben, als er wirklich geleistet hat*).

Wenn aber B. eine wahre Neigung zum spekulativen Leben in sich hatte, wie war es möglich, daß er sich dennoch in das politische Leben hineinwarf, daß er einen solchen Widerspruch beging? nur dadurch, daß in seinem Wesen selbst, in seinem Geiste oder metaphysischem Geistesprincip ein Dualismus lag. Obgleich nämlich B., wie sich zeigen wird, fern davon war, der Empiriker zu sein, der später aus ihm gemacht wurde, ob er gleich Sinn und Fähigkeit für metaphysisches Denken und seine Einfachheit hatte, und selbst tiefe metaphysische Gedanken hervorbrachte; obgleich die Empirie ihm nicht die Sache, sondern nur das nothwendige Mittel, nicht das Wesen, sondern nur ein Moment ist; so ist doch zugleich der Geist des Materialismus, wie er sich später entfaltete, der in die Sinnlichkeit ausströmende, nur nach Außen gerichtete, von der sinnlichen, nur das Sinnliche für Realität haltenden Einbildungskraft beherrschte oder wenigstens afficirte Geist auch schon in ihm und seinem Geistesprincipe enthalten. Mag B., um sich vor seinem eigenen Gewissen zu rechtfertigen, als Motiv seiner Bewerbungen um Staatsämter anführen, was er will, sogar den frommen Zweck der Seelsorge, den er am besten in einer hohen Stellung im Staate erreichen zu können geglaubt hätte; es war nur der aus sich herausströmende und herausgerissene, von dem Glanze weltlicher Größe geblendete Geist des Materialismus, der ihn über seine wahre Bestimmung, wenigstens Anfangs nicht zur Besinnung kommen ließ, aus der

*) B. hat geleistet, was er leisten wollte, und er hat genug geleistet. Er wollte nur den Grundriß des aufzuführenden Gebäudes geben; den Bau selbst überließ er Andern. Er wußte, daß das, was er wollte, nicht von Einem allein, sondern nur von Unzähligen, nicht von seiner Zeit, sondern nur von den kommenden Jahrhunderten aufgeführt werden könne. Er appellirt daher stets an die Zukunft.

metaphysischen Einfachheit des wissenschaftlichen Lebens herauslockte und in den glänzenden Bilderreichthum des Staatslebens hineinzog. Es war also nur der Dualismus in seinem geistigen Wesen — ein Dualismus, der sich bei ihm auch darin äußert, daß er, während er eine rein unabhängige und selbstständige Anschauung der Physik hatte und begründete, die Physik, die übrigens allerdings nach ihm nur einen Theil ausmachen soll, von der Theologie ganz losriß, alle Beziehungen, die die Physik in ein Verhältniß zur Religion setzen, abschneidet, dennoch wieder aus Frömmigkeit seine rein physikalischen Gedanken, im Geschmack seiner und der nächstfolgenden Zeiten, mit den Aussprüchen der Bibel in Parallele setzt, und so über die im Herzen ganz irdisch gesinnte Weltdame seiner Physik einen Heiligenschein verbreitet*), es war, sage ich, nur jener metaphysische oder geistige Dualismus, der den Dualismus seines Lebens erzeugte.

§. 11.

Bacon's philosophische Bedeutung.

Die wesentliche Stellung und Bedeutung Bacon's in der Geschichte der Wissenschaft der neuern Zeit ist im Allgemeinen die, daß er die

---

*) Nur eine Stelle zum Belege dieses Widerspruchs. In das Reich der Natur, sagt er, (oder des Menschen oder der Wissenschaft, denn es ist eins), kann man nur, wie in das Himmelreich, als ein Kind kommen. Wie fromm klingt diese Vergleichung! Aber auch nur ein wenig analysirt, zeigt sie gerade das rein Entgegengesetzte. Ist es nicht die ausschließliche, nur ihm zukommende, es von jedem andern Reich unterscheidende Eigenschaft des Himmelreichs, daß man in dasselbe nur als ein Kind kommen kann? Kann ich mich denn mit derselben Stimmung des Gemüthes, mit derselben Gesinnung den gemeinen sinnlichen und natürlichen Dingen nähern und hingeben, mit denen ich mich Gott hingebe? Was habe ich denn für ihn, womit ich ihn ehren und verehren kann, wenn ich nicht das Beste in mir, das kindliche Gemüth für ihn allein aufbewahre und ihm ausschließlich hingebe? Nehme ich nicht gerade dadurch dem Himmelreich, was ich dem irdischen Reiche gebe? Doch es ist hier der Ort nicht, in's Einzelne weiter einzugehen. Gleichwohl sieht der Verfasser der Schrift: Le Christianisme de François Bacon etc. à Paris An VII., 2 Bände, es als ein besonderes Zeichen der Frömmigkeit B.'s an, daß er so häufig Bibelsprüche anführt.

Erfahrung, die früher nur Sache des Zufalls war, ohne Unterstützung von Oben herab, von den obersten Behörden der Geschichte und des Denkens, nur von der zufälligen Partikularität und Neigung Einzelner abhing, zu einer unerläßlichen Nothwendigkeit, zur Sache der Philosophie, zum Princip selbst der Wissenschaft machte. Bestimmter ist aber seine Bedeutung die, daß er namentlich die Naturwissenschaft auf die Erfahrung gründete, somit an die Stelle der frühern phantastischen*) oder scholastischen Betrachtungsweise der Natur eine objektive, rein physische Anschauung derselben setzte. Denn wenn gleich B. das ganze Gebiet der Wissenschaften mit encyklopädischem, die Gesammtmasse aller zu seiner Zeit vorhandenen Kenntnisse überschauendem Geiste umfaßte, und auf eine eigene geistreiche Weise ordnete und bestimmte, mit trefflichen Anweisungen, Gedanken und Bemerkungen bereicherte, die noch unbebauten Gegenden des Wissens bezeichnete, so besondere Zweige von Wissenschaften entdeckte, und zu ihrer Kultur die Geister aufmunterte und anregte, wenn er gleich der Naturwissenschaft innerhalb des Ganzen der Wissenschaften eine besondere Stelle anwies; so stand doch auf dem großen Terrain der Wissenschaften, das er mit dem Ueberblick eines Befehlshabers aufnahm und beschaute, das Centrum seiner Gedanken und Bestrebungen einzig und allein in der Richtung auf die Naturwissenschaft, so war doch das wesentliche Ziel, Objekt und Interesse seines Geistes eine mittelst der Erfahrung aus der Quelle der Natur selbst geschöpfte, durch keine fremden, seien sie nun logische, theologische oder mathematische Ingredienzen, getrübte Naturwissenschaft. Die

*) Aufs Heftigste spricht sich daher B. gegen den Paracelsus aus. Er sagt von ihm z. B., daß er das Licht der Natur, dessen heiligen Namen er so oft mißbrauche, nicht verborgen, sondern ausgelöscht habe, daß er nicht nur ein Deserteur, sondern Verräther der Erfahrung wäre. Die Dreiheit seiner Principien nennt er jedoch — gewiß eine den spekulativen Trinitariern interessante Bemerkung! — ein commentum haud ita prorsus inutile et rebus aliqua ex parte finitimum. S. Imp. Philos. de Interpret. Nat. Sent. c. II.

historische Bedeutung B.'s also ist, daß er, ganz im Unterschiede von der frühern Zeit, wo der Geist, auf übersinnliche und theologische Gegenstände gerichtet, kein reines Interesse an der Natur hatte, das Studium derselben daher vernachlässigt und verfälscht, eine partikuläre Nebenbeschäftigung war, die auf die Erfahrung gegründete Naturwissenschaft zum Studium aller Studien, zum Principe selbst, zur Mutter der Wissenschaften machte*). So groß aber auch der Umfang seiner Versuche und Andeutungen, seiner Beobachtungen und Kenntnisse auf dem Gebiete der Naturwissenschaft ist; so ist doch dieses nur das Wesen von ihm, daß er eine Methode, ein Organon, eine Logik der Erfahrung gab, eine bestimmte Anweisung zu sicherer und erfolgreicher Erfahrung, daß er das blinde Erfahren und Herumtappen im Felde des Besondern zu einer auf logischen Gesetzen und Regeln beruhenden Experimentirkunst zu erheben und so gleichsam der bisher ungelenkigen, zur Erfahrung ungeschickten und ungeübten Menschheit die Werkzeuge derselben in die Hand zu geben sich bestrebte. Von einem Inhalte Bacon's kann man daher in dieser Rücksicht, streng genommen, nicht sprechen, als seinen Inhalt könnte man alle physikalischen Experimente und Entdeckungen der neueren Zeit, selbst wenn sich auch keine bestimmten Andeutungen darauf in ihm finden sollten, ansehen; sein Wesen liegt nur in der Methode, in der Art und Weise, die Natur zu betrachten und zu behandeln, in der Hinweisung auf die Erfahrung. B. war deswegen jedoch nichts weniger als ein Empiriker im gewöhnlichen Sinn, geschweige ein gegen das Tiefere, gegen die Philosophie negativer Empiriker. Bestimmte er gleich

---

*) B. nennt selbst die Naturwissenschaft die Mutter der übrigen. Ob er gleich der Philosophie von Gott, der Natur und dem Menschen eine allgemeine Wissenschaft, die philosophia prima, voraussetzt, deren erster Theil von den mehreren Wissenschaften gemeinschaftlichen Grundsätzen handeln soll, so bestimmt er doch sogleich, daß in dem andern Theile der Philosophia prima, der von den conditionibus adventitiis rerum handelt, z. B. der Gleichheit und Ungleichheit, diese Gegenstände nicht logisch, sondern physikalisch betrachtet werden sollen. De Augm. Scient. III. c. 1 und V. c. 4.

und zwar mit vollem Rechte auf dem Gebiete der Natur die Erfahrung, die nach ihm übrigens die innigste Verbindung von Denken und sinnlicher Wahrnehmung*) ist, als die einzige Quelle der Erkenntniß, bewirkte er gleich in der Folge und bezweckte er selbst zunächst nur Empirie, und konnte er auch bei der Zerstreutheit seines Lebens und Wesens nicht die Muße haben, die einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen und Versuche zu Erkenntnissen zu erheben; so war ihm doch die Empirie nur Mittel, nicht Zweck, nur der Anfang, nicht das Resultat, welches vielmehr nur die Philosophie oder philosophische Erkenntniß sein sollte; so bestimmte er doch als das Ziel und Objekt der Naturwissenschaft die Erkenntniß „der ewigen und unveränderlichen Formen der Dinge" und beherrschte ihn daher in Dem, was er als das Objekt der Naturwissenschaft, und in der Weise, wie er es bestimmte, ein ächt philosophischer Gedanke, der freilich bei ihm nur ein so hingestellter, nicht zur Ausführung und Verwirklichung gebrachter Gedanke blieb. Das Objekt und Ziel des Wissens und der Erfahrung nämlich ist nach ihm die Erkenntniß der Formen der Dinge. Die Form eines Dinges ist aber nach ihm das Allgemeine, die Gattung, die Idee eines Dinges, aber nicht eine leere, vage Idee, ein schlechtes, ein formelles Allgemeines, eine unbestimmte, abgezogene Gattung, sondern ein solches Allgemeines, welches, wie er sagt, der fons emanationis, die natura naturans, das Princip der besondern Bestimmungen eines Dinges, die Quelle, aus der seine wahre Differenz, seine Beschaffenheiten entspringen, das Erkenntnißprincip also des Besondern ist, kurz ein Allgemeines, eine Idee, die zugleich materiell bestimmt, nicht über und außer der Natur, sondern der Natur immanent ist. So ist z. B. nach B. der Begriff, die Idee, die Gattung der Wärme die Bewegung; die Bestimmung aber oder Differenz, die die Bewegung

*) Vergl. z. B. Nov. Org. I. A. 95.

zur Wärme macht, ist die, daß sie eine expansive Bewegung ist, im Unterschiede von den übrigen Arten der Bewegung.

B. war daher frei von jenem Scholasticismus, jener Spitzfindigkeit der Empirie, die vom Besonderen immer wieder nur in's Besondere sich hineinwühlt, in's Unendliche fort rastlos nur distinguirt, subtilisirt und specificirt, in der Irre uns herumführt, aus der Natur ein Labyrinth ohne Ausgang macht, vor lauter Bäumen uns nicht den Wald in ihr sehen läßt. Denn wie nach ihm nur das Allgemeine das wahre Allgemeine ist, welches so in sich bestimmt, differenzirt und materialisirt ist, daß es das Erkenntnißprincip des Besonderen und Einzelnen enthält; so ist ihm auch nur das Besondere das wahre Besondere, welches Licht und Erkenntniß gewährt, welches von der Vielfachheit zur Einfachheit, von der Mannigfaltigkeit zur Einheit hinaufführt, durch und aus sich das Allgemeine erkennen oder entdecken läßt. Die Materie des Besondern soll daher nach ihm nicht ein bloßer, ungeheuer großer Sandhaufen sein, in den wir, wenn wir ihn ersteigen wollen, nur immer tiefer und tiefer hineinsinken, ohne einen höhern und festen Standpunkt zu erreichen, und dessen einzelne Körner immer wieder aus einer besondern Steinart bestehen, so daß vor dem flimmernden Flitter dieser Mannigfaltigfaltigkeit uns die Augen überlaufen, uns das Sehen vergeht, sondern ein Berg, auf dem die verschiedenen Steinarten der Natur in großen, festen, zusammenhängenden Schichtenmassen aufgehäuft sind, und uns zur festen Basis dienen, einen freien, philosophischen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen.

Es war daher auch fern von B., nach jener beliebten dogmatisch sceptischen Weise, die ein Nichtkönnen, ein Unvermögen zu einer positiven Eigenschaft des Menschen macht, zu behaupten, daß der Mensch nicht die Natur erkenne; vielmehr hat er das ganz bestimmte Bewußtsein, daß es einzig und allein von der Methode, der Art und Weise unsers intellektuellen Verfahrens abhängt, ob wir etwas Reales von ihr

wissen können oder nicht*). Deßwegen begnügt sich sein Geist auch nicht mit der Schale der Natur, er begehrt noch mehr von ihr, er verlangt, daß die Naturwissenschaft sich nicht auf die Oberfläche der Phänomene beschränke, sondern die Ursachen und selbst die Ursachen der Ursachen zu erkennen bestrebt sein müsse**).

. Der Grund, daß B. meistens nur als Empiriker aufgefaßt, von den bloßen und selbst antiphilosophischen Empirikern zu ihrem Schutzpatron erhoben wurde, daß die tiefen und spekulativen Gedanken, die sich in seinen Schriften finden, bei der Beurtheilung desselben nicht in Anschlag kamen und ohne allen Einfluß blieben, liegt übrigens allerdings in B. selbst, und zwar darin, daß er die Metaphysik und Philosophie der Griechen so sehr verkannte***) und verachtete, und die Empirie, obwohl er sie nur zu dem mittleren, ja untersten Stockwerk in dem Gebäude der Wissenschaften macht, das obere Stockwerk, von dem erst allein eine Aussicht in die Natur gegeben wird, der aus der Erfahrung eruirten Philosophie einräumt, dennoch allein zu seinem Wohn- und Arbeitszimmer

---

*) Z. B. Nov. Org. Aph. 37. Illi enim nihil sciri posse, simpliciter asserunt; Nos non multum sciri posse in natura ea, quae nunc in usu est, via. und De Augm. Scient. III. c. 4.

**) Z. B. Recte ponitur: Vere scire esse per causas scire. Nov. Org. II. Aph. 2. Satis scimus nullum de rebus raris aut notabilibus judicium fieri posse, multo minus res novas in lucem protrahi, absque vulgarium rerum causis et causarum causis rite examinatis et repertis etc. Ebendaselbst I. Aph. 109. Gegen die Art und Weise, wie die französischen Empiristen und Encyklopädisten B. auffaßten, ist dieser Punkt besonders hervorgehoben von Le Sage und De Luc, vergl. dessen Précis de la Philosophie de Bacon etc. à Paris. 1802. T. I. S. 60. etc.

***) Mit Recht sagt daher Goethe (zur Farbenlehre): „Höchst unerfreulich (ist) die Unempfindlichkeit (B.'s) gegen Verdienste der Vorgänger, gegen die Würde des Alterthums. Denn wie kann man mit Gelassenheit anhören, wenn er die Werke des Aristoteles und Plato mit leichten Tafeln vergleicht, die eben, weil sie aus keiner tüchtigen gehaltvollen Masse bestünden, auf der Zeitfluth gar wohl zu uns herüber geschwemmt werden können.“ Uebrigens ist B. hauptsächlich nur auf Plato und besonders Aristoteles erpicht, den ältern Philosophen, welche materielle sinnliche Principien der Natur zu Grunde legten, läßt er volle Gerechtigkeit widerfahren.

machte, bei ihr stehen blieb, hauptsächlich aber darin, daß überhaupt sein Geist weder ein ächt philosophisch, noch mathematisch spekulativer Geist, daß sein Geist ein sinnlicher, rein physikalischer Geist war.

B. war daher auch hauptsächlich dazu bestimmt und berufen, das Studium der Physik, inwiefern sie Physik, nicht blos „angewandte Mathematik" ist, zu erwecken; sein Geist war eben wegen seiner inneren Verwandtschaft mit dem Wesen der Sinnlichkeit ein auf die Besonderheit und Differenz, die Qualität der Dinge gerichteter, die Dinge in ihrem specifischen, qualitativen Sein und Leben zu erfassen bestrebter Geist. Der ihn beherrschende und bestimmende Begriff ist der der Qualität; daher er auch die Erfahrung so hervorhebt, so dringend auf sie hinweist. Denn die Qualität in der Natur ist nur Gegenstand der sinnlichen Empfindung, der Erfahrung, sie wird nur mittelbar erst Gegenstand des Denkens; in ihrem eigenthümlichen Wesen ist sie aber immer nur Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung. Daher B. auch der Mathematik nur eine untergeordnete Stelle in der Physik anweist, und sich also über sie äußert: *Quantitas (quae subjectum est Mathematicae) materiae applicata veluti dosis Naturae est, et plurimorum effectuum in rebus naturalibus causativa, ideoque inter Formas essentiales numeranda est. Illud interim verum est, quantitatem inter formas naturales (quales nos eas intelligimus) omnium maxime esse abstractam et a materia separabilem, quod ipsum in causa fuit, cur et diligentius exculta et acrius inquisita ab hominibus fuerit, quam aliae quaecunque formae, quae omnes in materia magis sunt immersae..... Nescio quo fato fiat, ut Mathematica et Logica, quae ancillarum loco erga Physicam se gerere debebant, nihilominus certitudinem suam prae ea jactantes dominatum contra exercere praesumant. De Augm. Scient. III. c. 6.* Darum steht auch B. in dieser Beziehung einzig in seiner Art da. Denn der den Hobbes und Cartesius und andere Naturforscher seiner und späterer Zeiten in ihren Anschauungen von der Natur

beherrschende Begriff ist der der Quantität, ihnen ist die Natur nur von Seite ihrer mathematischen Bestimmbarkeit Gegenstand. B. dagegen hebt die Form der Qualität hervor, die Natur ist ihm nur unter dieser Form Gegenstand, sie ist ihm die primitive Form der Natur. Daher er auch sagt, daß selbst die erste Materie mit der Bewegung und Qualität in Verbindung gedacht werden müsse. Deßwegen interessiren ihn auch die Gegenstände der Astronomie nur als physikalische Gegenstände, will er das Hauptaugenmerk auf ihre physikalische Beschaffenheit gerichtet wissen. Neque enim calculos aut praedictiones tantum meditamur, sed Philosophiam, eam scilicet, quae de superiorum corporum non motu solummodo, ejusque periodis, sed substantia quoque et omnimoda qualitate, potestate atque influxu intellectum humanum informare secundum rationes naturales atque indubitatas possit, atque rursus in motu ipso invenire, atque explicare, non quid phaenomenis sit consentaneum, sed quid in Natura penitus repertum atque actu et re ipsa verum sit. Itaque plurimum et Praesidii ad contemplationem coelestium in Physicis rationibus collocamus. Descr. Glob. Intell. cap. V. Darum sagt er auch von sich selber, daß er die Passiones oder Appetitus Materiae besonders zu erforschen suche*). Nov. Org. II. A. 48.

*) Unter diesen Passionen und Begierden der Materie versteht B. hier nichts anderes, als die Erscheinungen der Expansion, Contraction, Attraction, u. s. w., welche eben so wohl auf den Himmelskörpern, als auf der Erde stattfänden, also allgemeine Eigenschaften der Materien wären, auf welche die Ortsdifferenz keinen Einfluß hätte.

Bacon's Gedanken im Besondern, dargestellt aus ihm selbst.

§. 12.

Das bisherige Elend der Wissenschaften.

Die Wissenschaften befanden sich bisher in einem höchst traurigen, kläglichen Zustande. Kein Wunder; unsere Wissenschaften sind griechischen Ursprungs; denn die Zusätze der römischen oder arabischen oder neuern Schriftsteller sind von geringer Anzahl und Bedeutung, und haben wenigstens, es mag auch ihre Beschaffenheit sein, welche sie wolle, zu ihrer Basis die Erfindungen der Griechen. Der griechischen Weisheit fehlt es nun zwar nicht an Worten, aber an Werken*). (Nov. Org. I. Aph. 71.)

Die Wissenschaft befand sich bei ihnen noch in der Kindheit; daher die Griechen so plauderhaft sind wie die Kinder, aber auch eben so unreif und unfähig zur Erzeugung. Ein Beweis hiervon ist, daß die Philosophie der Griechen und die aus ihr abgeleiteten Wissenschaften durch den Zeitraum so vieler Jahrhunderte hindurch kaum ein einziges Werk oder Experiment hervorbrachten, welches dem menschlichen Leben einen reellen Nutzen brachte und aus ihren Dogmen und Spekulationen abgeleitet werden könnte**). Richtig ist aber eine Philosophie, die keine

---

*) Ein für alle Mal muß ich hier bemerken, daß ich bei der Uebersetzung jeder Stelle mich nicht blos nach dieser, sondern nach andern ähnlichen Stellen, die sich in B. finden, richte, daß ich überhaupt bei jeder Stelle eines Schriftstellers den Schriftsteller in seiner Totalität in mir gegenwärtig habe. B. hat so viele sonderbare, wunderliche Ausdrücke, gebraucht viele Worte in einem so ganz eigenthümlichen Sinne, daß man ihn nur aus sich selbst verstehen und übersetzen kann. Bemerken muß ich ferner, daß meine Uebersetzung je nachdem es mir nothwendig schien, bald eine Paraphrase und Erläuterung zugleich ist, bald nur ein kurzer Extrakt der Essenz des Textes.

**) Das französische Sprüchwort: Il veut apprendre à sa mère à faire des enfants, paßt ganz auf B., wie er hier und anderwärts über die griechische Wissenschaft

Werke hervorbringt. Denn wie der Glaube, muß auch die Philosophie nur nach ihren Werken beurtheilt und geschätzt werden. (l. c. A. 71. 73. und Praefat.)

Die Wissenschaften in ihrem bisherigen Zustande haben daher eine wahrhaft sprechende Aehnlichkeit mit jener fabelhaften Scylla, die von Gesicht eine Jungfrau war, am Leibe aber in bellende Unthiere überging. Oben nämlich im Gesichte, d. h. in ihren allgemeinen Sätzen betrachtet, haben sie wohl ein schönes verführerisches Aussehen, aber wenn man auf die besonderen, speciellen Sätze kommt, die gewissermaßen die Zeugungsorgane der Wissenschaft bilden, so findet man, daß sie zuletzt in bloßen Wortstreitigkeiten endigen, wie der Leib der Scylla in bellenden Hunden. (l. c. Praef.)

Die Wissenschaften waren daher zeither eine todte Sache, sie blieben unbeweglich wie Statüen immer auf derselben Stelle stehen, sie machten keine erheblichen, bedeutenden Fortschritte. (l. c.)

Wie unsere Wissenschaften überhaupt nur Zusammenstellungen sind von bereits längst erfundenen Dingen, keine Anweisungen zu neuen Erfindungen, daher zur Erfindung neuer Werke oder Künste völlig unbrauchbar; so hilft uns auch unsere bisherige Logik gar nichts zur Erfindung neuer Kenntnisse und Wissenschaften, ja sie dient mehr zur Befestigung des Irrthums, als zur Erforschung der Wahrheit, sie ist daher mehr schädlich, als nützlich. (l. c. I. A. 11. 8. 12.)

Der Syllogismus nämlich besteht aus Sätzen, der Satz aus Worten, die Worte aber sind Zeichen der Begriffe. Wenn nun die Begriffe verworrene und übereilte Abstraktionen von den Dingen sind, so taugen auch die darauf gebauten Schlüsse und Folgerungen nichts. In unsern logischen und physikalischen Begriffen ist aber gar keine gesunde Vernunft, sie sind alle imaginär und schlecht bestimmt. (l. c. A. 14. 15.)

---

raisonnirt. Denn selbst, daß er wider sie ist und spricht, verdankt er nur ihr, verdankt er nur dem Geiste, aus dem die griechische Philosophie entsprang.

Bisher hatten wir noch keine ächte, reine Naturphilosophie, die doch die Mutter aller Wissenschaften ist. Sie war vielmehr bisher immer verfälscht und verdorben, und zwar durch die Logik in der Schule des Aristoteles, durch die natürliche Theologie in der Schule des Plato, in der zweiten Schule des Plato, der des Proklus und Anderer durch die Mathematik, die die Naturphilosophie nur beschließen oder begrenzen, aber nicht anfangen und erzeugen soll*). (I. c. A. 96. u. II. A. 8.)

§. 13.

Die Ursachen des bisherigen Elends der Wissenschaften.

Der allgemeine, wesentliche Grund, warum die Wissenschaften sich bisher nicht heben konnten, ist nur ein einziger, nämlich dieser: daß sie sich von ihrer Wurzel, der Natur und Erfahrung, losgerissen haben, denn was die Natur zu seiner Grundlage hat, das wächst und gedeiht, was aber nur auf Meinungen sich stützt, das erleidet wohl mannigfache Veränderungen, hat aber keine fortschreitende Bewegung. (N. O. I. A. 74.)

Die besondern Ursachen aber des bisherigen traurigen Zustandes der Wissenschaften, namentlich der Naturphilosophie, ihrer Mutter, sind verschiedene, unter andern folgende: das alte eingewurzelte Vorurtheil, daß der menschliche Geist sich von seiner Würde etwas vergäbe, wenn er sich mit Experimenten und den besondern, sinnlichen, in die Materie versenkten Dingen viel und anhaltend beschäftige; der Aberglaube und blinde unvernünftige Religionseifer, von jeher der lästigste und unversöhnlichste Gegner der Naturphilosophie, der schon bei den Griechen Diejenigen der Irreligiosität beschuldigte, die von

*) .... per Mathematicam, heißt es im Text, quae Philosophiam naturalem terminare, non generare aut procreare debet. Brück in seiner Uebersetzung des Nov. Org. Leipzig 1830 übersetzt es also: „durch die Mathematik, welche zwar feststellen, aber nichts Neues aufstellen kann.“

den noch ungewohnten Ohren der Menschen Blitz und Donner aus natürlichen Ursachen ableiteten und bei manchen Kirchenvätern Diejenigen verketzerte, welche bewiesen, daß die Erde rund sei und es folglich nothwendig Antipoden gäbe; die ausschließliche Beschäftigung mit der Moral und Politik, welche die Römer, und mit der Theologie, welche seit den christlichen Zeiten allein die vortrefflichsten Köpfe ganz in Anspruch nahm; der Uebelstand, daß die Naturphilosophie bisher selbst unter den Männern, die sich ihrem Studium widmeten, keinen freien und ganzen Menschen fand, besonders in neuern Zeiten, wo man die Naturphilosophie endlich nur als Brücke, als Uebergangspunkt zu andern Gegenständen betrachtete und behandelte; die große Autorität, die gewisse Philosophen erhielten, und die Verehrung des Alterthums, die aus einer ganz verkehrten Ansicht der Welt hervorging; denn die Zeit, die in Rücksicht des Weltalters, welches doch allein den richtigen, objektiven Maaßstab zur Schätzung des Alters der Menschheit abgiebt, die jüngere ist, betrachteten sie als das Alterthum, dagegen unsere Zeit, die doch in Rücksicht des Weltalters die ältere ist, und der daher auch wegen ihrer größeren Reife und Menge von Kenntnissen und Erfahrungen der Vorrang vor der früheren gebührt, als das jüngere Zeitalter; endlich eine gewisse Muthlosigkeit und Verzweiflung an der Möglichkeit der Ueberwindung der vielen und großen Schwierigkeiten bei der Erforschung der Natur, eine Verzweiflung, die sich auch der ernstesten und besonnensten Männer bemächtigte, daher die Meinung bei ihnen entstand, die Wissenschaften hätten periodenweise ihre Ebbe und Fluth, zu gewissen Zeiten stiegen sie, zu andern Zeiten sänken sie, bei einem gewissen Grade aber trete endlich ein völliger Stillstand ein. (l. c. A. 79—92.)

§. 14.

Die Nothwendigkeit und die Bedingungen einer totalen Reformation der Wissenschaften.

Es handelt sich daher jetzt um eine radikale Kur der Wissenschaften, eine völlige Erneuerung, Wiedergeburt und Reformation derselben von ihren untersten Grundlagen an, es gilt jetzt, eine neue Basis des Wissens, neue Principien der Wissenschaft zu finden; denn das würde wenig die Wissenschaft fördern, wenn man das Neue auf das Alte propfen wollte. (l. c. A. 31. 97.)

Die objektive Bedingung aber einer gründlichen Reformation der Wissenschaften ist, daß sie wieder auf die Erfahrung und die Naturphilosophie, von der sie sich zeither losgerissen haben, zurückgeführt werden. Denn alle Künste und Wissenschaften, die sich von ihrer Wurzel, der Erfahrung und Naturwissenschaft abreißen, können wohl eine äußerlich polirte und zum gemeinen Schul- und Lebensgebrauch hinreichende Form erhalten, aber nichts an Umfang und Inhalt gewinnen. Nur diese Abtrennung von der Natur ist Schuld daran, daß die Astronomie, die Musik, die meisten mechanischen Künste, und selbst die Medicin und (was noch mehr auffallen kann) sogar die Moral und Politik und die logischen Wissenschaften in ihrer Grundlage aller Tiefe ermangeln, und sich nur auf der Oberfläche der äußerlichen Verschiedenheit der Dinge aufhalten, denn sie holen ihren Nahrungsstoff nicht aus der Natur, die ihnen doch allein die Säfte und Kräfte zum Wachsthum geben kann. (l. c. A. 79. 80. 74.)

Die subjektive Bedingung der Restauration der Wissenschaft ist, daß der Geist sich von allen Theorieen und Vorurtheilen reinige, und so mit einem ganz leeren Verstande die Beschäftigung mit dem Besondern wieder von Vornen anfange. Denn man kann in das Reich der Menschheit, welches auf der Wissenschaft beruht, wie in das Himmelreich, nur als ein Kind kommen. (l. c. A. 68. 97.)

Es giebt aber vier Hauptklassen von Götzenbildern oder Vorurtheilen, von denen sich vor allem der Mensch befreien muß, wenn er zur wahren Naturphilosophie kommen will.

Die erste Klasse derselben, die Idola tribus, die Stamm- oder Geschlechtsvorurtheile haben ihren Grund in der menschlichen Natur selber, denn die menschliche Natur ist nicht, wie fälschlich behauptet wurde, das Maaß der Dinge, im Gegentheil alle unsere, sowohl sinnliche, als geistige Vorstellungen sind nur nach der Analogie des Menschen, aber nicht des Universums gebildet, und der menschliche Verstand nimmt die Strahlen der Dinge nur wie ein krummer, ungleicher und trüber Spiegel auf, mischt sein Wesen in das Wesen der Dinge ein, und verdreht und entstellt so die Natur. (l. c. A. 41. und de Augm. Sc. V. c. 4.)

Die hauptsächlichsten Vorurtheile nun der ersten Klasse, die wichtigsten von allen, sind folgende:

Der menschliche Verstand setzt, seiner eigenen Natur zufolge, leicht eine größere Ordnung und Gleichheit in den Dingen voraus, als sich wirklich vorfindet, und erdichtet daher selbst bei den disparatesten und unvergleichbarsten Dingen noch Vergleichungspunkte und Aehnlichkeiten. (N. O. I. A. 45.)

Der menschliche Verstand berücksichtigt immer nur die Instanzen in der Natur, die ihm zur Bestätigung irgend einer beliebten und als wahr angenommenen Meinung dienen, aber nicht die entgegengesetzten, verneinenden Fälle, wenn diese auch noch so oft vorkommen. So bemerken z. B. die Menschen nur die Träume, die in Erfüllung gingen, aber über die unzähligen Träume, wo das Gegentheil stattfindet, gehen sie leichtfertig hinweg. Der menschliche Verstand zieht daher irrthümlich aus einer besondern Neigung die affirmativen Instanzen den negativen vor, während er doch beiden gleiche Aufmerksamkeit schenken, ja sogar den negativen Instanzen eine größere Bedeutung geben sollte, als den affirmativen, wofern er einmal eine allgemeine Wahrheit feststellen und begründen will. (l. c. A. 46.)

Der menschliche Verstand weiß nirgends bei seiner unersättlichen, nie zu befriedigenden Neugierigkeit die schicklichen Grenzen einzuhalten, und am gehörigen Orte unnützes Weiterfragen und aberwitziges Forschen einzustellen. Daher er selbst noch bei den allgemeinsten Principien der Natur, die doch schlechthin positiv und unmittelbar, durch keine weiteren Ursachen vermittelt sein dürfen, nach Ursachen und noch allgemeineren Principien fragt. (l. c. A. 48.)

Der menschliche Verstand hat einen besondern Hang zu der Abstraktion und dem Abstrakten, und giebt daher dem Veränderlichen in der Natur willkürlich Bestand. (l. c. A. 51.)

Der menschliche Verstand wird besonders irre geführt von der Stumpfheit, der Unzulänglichkeit und Trüglichkeit der Sinne, so daß ihm die grobsinnlichen Dinge bei weitem wichtiger erscheinen, als die feinsinnlichen, die doch von größerer Bedeutung und Wichtigkeit sind, und allein seine Aufmerksamkeit fixiren. Wo daher das Unsichtbare anfängt, da hört er auf, nachzuforschen. Deßwegen ist selbst die Natur der gemeinen Luft und aller Materien, die noch bei weitem feinsinnlicher sind, als die Luft, und deren es eine große Anzahl giebt, bis jetzt fast noch gänzlich unbekannt *). (l. c. A. 5. und Hist. Nat. Cent. I. 98.)

Die zweite Klasse der Vorurtheile, die Vorurtheile der Höhle, Idola specus, haben ihren Grund in der dunkeln Höhle oder Grotte der

*) Es erhellt, daß, was hier B. dem Intellectus Schuld giebt, nicht auf den Intellectus, sondern dem Homo in seiner unverständigen Particularität paßt. Denn wenn die angegebenen Fehler Fehler der Natur und der Intelligenz selbst wären, so würde B. sie nicht als solche einsehen und verwerfen können; dadurch, daß B. sie als solche erkennt und sich von ihnen befreit, beweist er eben, daß sie die Fehler einiger Menschen, aber eben deßwegen noch nicht nothwendig die Fehler Anderer sind, daß sie also keinen objektiven und allgemeinen, sondern nur einen partikulären Grund, daß sie nur in der Trägheit, Eilfertigkeit, Bequemlichkeit, Gedankenlosigkeit, denn nur diese unterlassen es z. B. die negativen Instanzen zu berücksichtigen, nur in den der Verstandesthätigkeit entgegengesetzten oder sie hemmenden Eigenschaften der Individuen, *also in dem* Unverstande, aber nicht im Verstande ihren Grund haben.

ıdividualität, der besondern Natur des Einzelnen, seinem Tempera-
ente, Erziehung, Gewohnheiten u. s. w. Die dritte Klasse der Vor-
theile, die Vorurtheile des öffentlichen Marktplatzes, Idola fori, ent-
ringen aus der Conversation, der Sprache, dem willkürlichen
ebrauche der Worte. Die vierte Klasse, die Vorurtheile der Theater
er Theorieen, die Idola Theatri, kommen her von den verschiedenen
ogmen der bisherigen Philosophen und den Gesetzen der bisher gelten-
ı Beweisarten. (N. O. I. A. 52—A. 63.)

§. 15.

Die Methode der Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft stützt sich, wie die übrigen Wissenschaften
erhaupt, nur auf die Erfahrung; ihr Glück und Gedeihen hängt daher
n dem der Erfahrung ab. Deßwegen ist es nothwendig, daß an die
elle der bisherigen Weise der Erfahrung eine andere und vernünftigere
eise trete. Bisher schweiften nämlich die Menschen im Gebiete der
fahrung nur flüchtig herum, ohne einen bestimmten Weg und Plan
verfolgen. So hat z. B. der Fleiß der Chymiker manche Entdeckun-
n gemacht, aber gleichsam nur zufällig und unabsichtlich, oder nur
rch gewisse Veränderungen der Experimente, nicht in Folge einer
stimmten Methode oder Theorie. Eine Erfahrung aber, die durch
ne bestimmte Methode geleitet wird, und nur sich selbst überlassen ist,
nur ein blindes Herumtappen. (l. c. A. 73. 70. 108. 82.)

Der Sinn nämlich eben so wohl, als der Verstand sind für sich
ein nicht hinreichend zur Erfahrung und Erkenntniß; sie bedürfen
timmter Hülfsmittel, d. i. einer bestimmten Aufsicht und leitender
geln, einer bestimmten gesetzmäßigen Anweisung und Methode. Denn
Sinn für sich selbst ist schwach uud täuscht, selbst Werkzeuge erhöhen
ht um einen bedeutenden Grad seine Kraft, daher alle wahre Erfah-
ngserkenntniß der Natur, die keine willkürliche Deutung der Natur
ch vorausgesetzten Meinungen (keine Anticipatio), sondern eine

Der menschliche Verstand weiß nirgends bei seiner unersättlichen, nie zu befriedigenden Neugierigkeit die schicklichen Grenzen einzuhalten, und am gehörigen Orte unnützes Weiterfragen und aberwitziges Forschen einzustellen. Daher er selbst noch bei den allgemeinsten Principien der Natur, die doch schlechthin positiv und unmittelbar, durch keine weiteren Ursachen vermittelt sein dürfen, nach Ursachen und noch allgemeineren Principien fragt. (l. c. A. 48.)

Der menschliche Verstand hat einen besondern Hang zu der Abstraktion und dem Abstrakten, und giebt daher dem Veränderlichen in der Natur willkürlich Bestand. (l. c. A. 51.)

Der menschliche Verstand wird besonders irre geführt von der Stumpfheit, der Unzulänglichkeit und Trüglichkeit der Sinne, so daß ihm die grobsinnlichen Dinge bei weitem wichtiger erscheinen, als die feinsinnlichen, die doch von größerer Bedeutung und Wichtigkeit sind, und allein seine Aufmerksamkeit fixiren. Wo daher das Unsichtbare anfängt, da hört er auf, nachzuforschen. Deßwegen ist selbst die Natur der gemeinen Luft und aller Materien, die noch bei weitem feinsinnlicher sind, als die Luft, und deren es eine große Anzahl giebt, bis jetzt fast noch gänzlich unbekannt *). (l. c. A. 5. und Hist. Nat. Cent. I. 98.)

Die zweite Klasse der Vorurtheile, die Vorurtheile der Höhle, Idola specus, haben ihren Grund in der dunkeln Höhle oder Grotte der

*) Es erhellt, daß, was hier B. dem Intellectus Schuld giebt, nicht auf den Intellectus, sondern dem Homo in seiner unverständigen Particularität paßt. Denn wenn die angegebenen Fehler Fehler der Natur und der Intelligenz selbst wären, so würde B. sie nicht als solche einsehen und verwerfen können; dadurch, daß B. sie als solche erkennt und sich von ihnen befreit, beweist er eben, daß sie die Fehler einiger Menschen, aber eben deßwegen noch nicht nothwendig die Fehler Anderer sind, daß sie also keinen objektiven und allgemeinen, sondern nur einen partikulären Grund, daß sie nur in der Trägheit, Eilfertigkeit, Bequemlichkeit, Gedankenlosigkeit, denn nur diese unterlassen es z. B. die negativen Instanzen zu berücksichtigen, nur in den der Verstandesthätigkeit entgegengesetzten oder sie hemmenden Eigenschaften der Individuen, also in dem Unverstande, aber nicht im Verstande ihren Grund haben.

Individualität, der besondern Natur des Einzelnen, seinem Temperamente, Erziehung, Gewohnheiten u. s. w. Die dritte Klasse der Vorurtheile, die Vorurtheile des öffentlichen Marktplatzes, Idola fori, entspringen aus der Conversation, der Sprache, dem willkürlichen Gebrauche der Worte. Die vierte Klasse, die Vorurtheile der Theater oder Theorieen, die Idola Theatri, kommen her von den verschiedenen Dogmen der bisherigen Philosophen und den Gesetzen der bisher geltenden Beweisarten. (N. O. I. A. 52—A. 63.)

§. 15.

Die Methode der Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft stützt sich, wie die übrigen Wissenschaften überhaupt, nur auf die Erfahrung; ihr Glück und Gedeihen hängt daher von dem der Erfahrung ab. Deßwegen ist es nothwendig, daß an die Stelle der bisherigen Weise der Erfahrung eine andere und vernünftigere Weise trete. Bisher schweiften nämlich die Menschen im Gebiete der Erfahrung nur flüchtig herum, ohne einen bestimmten Weg und Plan zu verfolgen. So hat z. B. der Fleiß der Chymiker manche Entdeckungen gemacht, aber gleichsam nur zufällig und unabsichtlich, oder nur durch gewisse Veränderungen der Experimente, nicht in Folge einer bestimmten Methode oder Theorie. Eine Erfahrung aber, die durch keine bestimmte Methode geleitet wird, und nur sich selbst überlassen ist, ist nur ein blindes Herumtappen. (l. c. A. 73. 70. 108. 82.)

Der Sinn nämlich eben so wohl, als der Verstand sind für sich allein nicht hinreichend zur Erfahrung und Erkenntniß; sie bedürfen bestimmter Hülfsmittel, d. i. einer bestimmten Aufsicht und leitender Regeln, einer bestimmten gesetzmäßigen Anweisung und Methode. Denn der Sinn für sich selbst ist schwach uud täuscht, selbst Werkzeuge erhöhen nicht um einen bedeutenden Grad seine Kraft, daher alle wahre Erfahrungserkenntniß der Natur, die keine willkürliche Deutung der Natur nach vorausgesetzten Meinungen (keine Anticipatio), sondern eine

Der menschliche Verstand weiß nirgends bei seiner unersättlichen, nie zu befriedigenden Neugierigkeit die schicklichen Grenzen einzuhalten, und am gehörigen Orte unnützes Weiterfragen und aberwitziges Forschen einzustellen. Daher er selbst noch bei den allgemeinsten Principien der Natur, die doch schlechthin positiv und unmittelbar, durch keine weiteren Ursachen vermittelt sein dürfen, nach Ursachen und noch allgemeineren Principien fragt. (l. c. A. 48.)

Der menschliche Verstand hat einen besondern Hang zu der Abstraktion und dem Abstrakten, und giebt daher dem Veränderlichen in der Natur willkürlich Bestand. (l. c. A. 51.)

Der menschliche Verstand wird besonders irre geführt von der Stumpfheit, der Unzulänglichkeit und Trüglichkeit der Sinne, so daß ihm die grobsinnlichen Dinge bei weitem wichtiger erscheinen, als die feinsinnlichen, die doch von größerer Bedeutung und Wichtigkeit sind, und allein seine Aufmerksamkeit fixiren. Wo daher das Unsichtbare anfängt, da hört er auf, nachzuforschen. Deßwegen ist selbst die Natur der gemeinen Luft und aller Materien, die noch bei weitem feinsinnlicher sind, als die Luft, und deren es eine große Anzahl giebt, bis jetzt fast noch gänzlich unbekannt *). (l. c. A. 5. und Hist. Nat. Cent. I. 98.)

Die zweite Klasse der Vorurtheile, die Vorurtheile der Höhle, Idola specus, haben ihren Grund in der dunkeln Höhle oder Grotte der

*) Es erhellt, daß, was hier B. dem Intellectus Schuld giebt, nicht auf den Intellectus, sondern dem Homo in seiner unverständigen Particularität paßt. Denn wenn die angegebenen Fehler Fehler der Natur und der Intelligenz selbst wären, so würde B. sie nicht als solche einsehen und verwerfen können; dadurch, daß B. sie als solche erkennt und sich von ihnen befreit, beweist er eben, daß sie die Fehler einiger Menschen, aber eben deßwegen noch nicht nothwendig die Fehler Anderer sind, daß sie also keinen objektiven und allgemeinen, sondern nur einen partikulären Grund, daß sie nur in der Trägheit, Eilfertigkeit, Bequemlichkeit, Gedankenlosigkeit, denn nur diese unterlassen es z. B. die negativen Instanzen zu berücksichtigen, nur in den der Verstandesthätigkeit entgegengesetzten oder sie hemmenden Eigenschaften der Individuen, also in dem Unverstande, aber nicht im Verstande ihren Grund haben.

Individualität, der besondern Natur des Einzelnen, seinem Temperamente, Erziehung, Gewohnheiten u. s. w. Die dritte Klasse der Vorurtheile, die Vorurtheile des öffentlichen Marktplatzes, Idola fori, entspringen aus der Conversation, der Sprache, dem willkürlichen Gebrauche der Worte. Die vierte Klasse, die Vorurtheile der Theater oder Theorieen, die Idola Theatri, kommen her von den verschiedenen Dogmen der bisherigen Philosophen und den Gesetzen der bisher geltenden Beweisarten. (N. O. I. A. 52—A. 63.)

§. 15.

Die Methode der Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft stützt sich, wie die übrigen Wissenschaften überhaupt, nur auf die Erfahrung; ihr Glück und Gedeihen hängt daher von dem der Erfahrung ab. Deßwegen ist es nothwendig, daß an die Stelle der bisherigen Weise der Erfahrung eine andere und vernünftigere Weise trete. Bisher schweiften nämlich die Menschen im Gebiete der Erfahrung nur flüchtig herum, ohne einen bestimmten Weg und Plan zu verfolgen. So hat z. B. der Fleiß der Chymiker manche Entdeckungen gemacht, aber gleichsam nur zufällig und unabsichtlich, oder nur durch gewisse Veränderungen der Experimente, nicht in Folge einer bestimmten Methode oder Theorie. Eine Erfahrung aber, die durch keine bestimmte Methode geleitet wird, und nur sich selbst überlassen ist, ist nur ein blindes Herumtappen. (l. c. A. 73. 70. 108. 82.)

Der Sinn nämlich eben so wohl, als der Verstand sind für sich allein nicht hinreichend zur Erfahrung und Erkenntniß; sie bedürfen bestimmter Hülfsmittel, d. i. einer bestimmten Aufsicht und leitender Regeln, einer bestimmten gesetzmäßigen Anweisung und Methode. Denn der Sinn für sich selbst ist schwach uud täuscht, selbst Werkzeuge erhöhen nicht um einen bedeutenden Grad seine Kraft, daher alle wahre Erfahrungserkenntniß der Natur, die keine willkürliche Deutung der Natur nach vorausgesetzten Meinungen (keine Anticipatio), sondern eine

getreue Uebersetzung (Interpretatio) der Natur ist, nur durch eine genaue, specielle Beachtung aller Instanzen und die Anwendung geschickter Experimente, wo der Sinn blos über das Experiment, das Experiment aber über die Sache selbst urtheilt, zu Stande kommt. Der Verstand aber, wenn er sich selbst nur überlassen ist, nicht unter der Leitung einer bestimmten Methode steht, fliegt unmittelbar vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Besondern zum Allgemeinen empor, um sich daran zu laben und zu begnügen, indem er bald der Erfahrung überdrüssig wird. (l. c. 50. 37. 19. 20.)

Wie die bloße Hand ohne Instrumente wenig ausrichtet, so auch der sich selbst überlassene Verstand; er bedarf daher, wie sie, Instrumente. Nur durch die Kunst wird der Geist den Dingen gewachsen. (l. c. A. 2. Augm. Sc. V. 2.)

Dieses Instrument der Instrumente, dieses geistige Organ, diese Methode, die allein die Erfahrung zu einer sichern und erfolgreichen Experimentirkunst erhebt, ist die Induktion*), von der daher allein das Heil der Wissenschaften abhängt.

Die Induktion aber, die allein den Wissenschaften eine glückliche Zukunft verbürgt, ist wohl zu unterscheiden von der bisher üblichen Induktion, denn diese eilt im Fluge von dem Sinnlichen und Besondern hinauf zu den allgemeinsten Axiomen, stellt sie sogleich als unerschütterlich wahre Sätze auf, und macht sie dann zu den Principien, aus denen sie die mittleren oder besonderen Sätze ableitet; die neue, bisher noch unversuchte, aber allein wahre Induktion dagegen kommt erst ganz zuletzt zu den allgemeinern Sätzen, steigt vom Sinnlichen und Besondern nur nach und nach, in einem ununterbrochenen Stufengange zu ihnen hinauf. (N. O. I. A. 19.)

Die Induktion, die übrigens nicht blos die Methode der Naturwissenschaft, sondern aller Wissenschaft, wurde bisher nur zur Auffin-

*) Spes est una in inductione vera. N. O. I. A. 14.

ung der Principien angewandt, die mittlern und untern Sätze aber wurden dann aus ihnen vermittelst des Syllogismus abgeleitet. Allein es ist offenbar, daß wenigstens im Gebiete der Naturwissenschaft, deren Gegenstände materiell bestimmt sind, die untern Sätze durch den Syllogismus nicht sicher und richtig abgeleitet werden können; denn im Syllogismus werden die Sätze durch Mittelsätze auf die Principien zurückgeführt, aber eben diese Methode des Beweisens oder Erfindens hat nur in den populären Wissenschaften, wie Ethik, Politik, seine Anwendung. Die Induktion muß daher eben so wohl zur Entdeckung der allgemeinen, als der besondern Sätze angewandt werden. (l. c. A. 127. Augm. Sc. V. c. 2.)

Die ältere und neuere Induktion haben zwar das mit einander gemein, daß beide mit dem Besondern anfangen und im Allgemeinen endigen, sie unterscheiden sich aber wesentlich dadurch, daß jene nur in aller Eile das Gebiet der Erfahrung durchstreift, diese aber mit der gehörigen Umsicht und Ruhe in ihm verweilt, jene schon gleich vom Anfang an unfruchtbare, allgemeine Sätze aufstellt, diese aber nur stufenweise sich zum wahrhaft Allgemeinen erhebt, und so die Wissenschaft fruchtbar macht, denn nur die Axiome, die im gehörigen Stufengange und mit der erforderlichen Umsicht vom Besondern abgezogen werden, entdecken uns wieder Besonderes, führen uns zu neuen Erfindungen, und machen so die Wissenschaft fruchtbar und produktiv. (N. O. I. A. 22. 24. 104.)

Die wahre Induktion ist also eine ganz andere, als die bisher gebräuchliche. Denn die bisherige Induktion, deren Verfahren in einer simpeln Aufzählung von Exempeln besteht, ist etwas Kindisches, erbettelt nur ihre Schlüsse, hat von jeder widersprechenden Instanz eine Widerlegung ihrer Schlüsse zu befürchten und richtet sich in ihren Aussprüchen nach viel zu wenigen Fällen, als sich gehört, und selbst unter diesen nur nach solchen, die eben gerade bei der Hand sind, nach den ganz gemeinen und gewöhnlichen Fällen. Die wahre Induktion dagegen

rien, wie das Metall, warm sein können, der Bestimmung der örtlichen Fortbewegung, u. s. w. (l. c. A. 18. et 20.) Erst nach diesen Negationen kommt dann endlich die wahre Induktion zur Position, zur affirmativen Bestimmung des Wesens der Wärme.

So sehr sich aber die wahre Induktion von der bisher üblichen unterscheidet, so sehr unterscheidet sie sich auch von der Methode der Empirie. Denn die Empirie kommt nicht über das Besondere hinaus, sie schreitet immer nur von Erfahrungen zu Erfahrungen, von Versuchen zu neuen Versuchen fort; die Induktion dagegen zieht aus den Versuchen und Erfahrungen die Ursachen und allgemeinen Sätze heraus, und leitet dann wieder neue Erfahrungen und Versuche aus diesen Ursachen und allgemeinen Sätzen oder Principien ab. Die Induktion bleibt daher nicht auf der Ebene stehen, sie steigt gleichsam immer bergauf, bergab, hinauf zu den allgemeinen Sätzen, herab zu den Experimenten. (l. c. I. A. 117. 103. 82.)

§. 16.

Das Objekt der Naturwissenschaft.

Die menschliche Macht oder Praxis hat zu ihrem Ziel oder Objekt, irgend einem gegebenen Körper oder mehrere neue Beschaffenheiten beizubringen; das menschliche Wissen aber hat zu seinem Ziele oder Objekte die Erkenntniß der Form oder wahren Differenz oder erzeugenden Natur oder Emanationsquelle irgend einer gegebenen einfachen Beschaffenheit oder Qualität. (l. c. II. A. 1.)

Die wesentlichen Eigenschaften der Form sind, erstlich, daß mit ihrem Dasein untrüglich zugleich das Dasein der Qualität oder Natur, deren Form sie ist, gesetzt ist, daß sie daher durchgängig da ist, wenn jene Qualität da ist, und umgehrt, daß mit ihrer Abwesenheit auch zugleich die Abwesenheit der Qualität gesetzt ist, sie daher durchgängig fehlt, wenn diese fehlt; zweitens, daß sie eine Qualität aus einer andern Qualität, die allgemeiner als sie selbst, (als die Form selbst) ist,

ten Instanzen gegeben werden, d. h. nicht nur überhaupt von den Dingen, denen die Beschaffenheit der Wärme abgeht, die aber übrigens die größte Verwandtschaft mit den Dingen haben, welchen die Beschaffenheit der Wärme zukommt*), wie z. B. die Strahlen des Mondes, der Sterne und Kometen, die für das Gefühl keine Wärme haben; sondern auch von den besondern Einschränkungen oder Limitationen der affirmativen Instanzen.

Hierauf muß eine Vergleichung zwischen den warmen oder wärmefähigen Materien angestellt, und die Verschiedenheit der Wärmegrade derselben bemerkt werden, und zwar stufenweise von den Materien an, die durchaus keinen bestimmten Wärmegrad für das Gefühl, nur die Möglichkeit der Wärme oder Empfänglichkeit für sie haben, bis zu den Materien hinauf, die wirklich oder dem Gefühl nach warm sind. (l. c. A. 13.)

Nachdem dieses geschehen ist, folgt erst der wichtigste Akt, mit dem daher auch erst eigentlich das Geschäft der Induktion angeht, der Akt der Ausschließung aller Bestimmungen, die nicht zum Wesen der Wärme gehören, z. B. der Bestimmung der Himmlischkeit, weil sie nicht nur den Himmelskörpern, sondern auch dem gemeinen, irdischen Feuer zukommt, der Bestimmung der Dünnheit, weil auch die dichtesten Mate-

*) Es stand hier in der ersten Ausgabe, eben so wie am Schlusse des §. 11 eine tadelnde Bemerkung über die Methode B.'s. Ich habe sie aber gestrichen, nach abermaliger Lektüre des Neuen Organs und anderer Schriften B.'s von ihrer Unrichtigkeit und Oberflächlichkeit überzeugt. Es wurde nämlich bemerkt, daß B. „uns dem Zufall Preis gebe und statt die langen Wege der Erfahrung zu verkürzen, sie bis in's Ziellose ausdehne.“ Allerdings ist die Erfahrung ein langsamer Weg; aber eben die „Contractio inquisitionis“ ist selbst ein Moment der B.schen Methode. Das ganze II. Buch des Nov. Org. beschäftigt sich mit den Prärogativen der Instanzen, d. h. mit solchen Instanzen, welche die Induktion abkürzen, den Nagel auf den Kopf treffen. Nur das dürfte in dieser Beziehung an B. auszusetzen sein, daß er nicht das Talent, das Ingenium mit in Anschlag bringt, gleich als könnte dieses durch eine Methode ersetzt oder gar überflüssig gemacht werden.

der Wärme ist: nämlich die Bestimmung, daß diese gehemmte und irritirte Bewegung keine langsame, sondern heftige und selbst durch die kleineren, wenn auch nicht die allerkleinsten und feinsten Theile des Körpers hindurchgehende Bewegung ist. (l. c.)

Die Form ist daher nicht etwa eine abstrakte Idee, oder nicht materiell oder schlecht bestimmt. Die Formen sind nichts anderes, als die Gesetze und Bestimmungen der reinen Actuosität oder Wirklichkeit, welche das eigenthümliche Wesen irgend einer Qualität, wie z. B. der Wärme, des Lichts, der Schwere in allen für sie empfänglichen Dingen, sie seien auch sonst noch so verschieden, auf eine identische Weise bestimmen und constituiren. Die Form der Wärme und das Gesetz derselben ist daher dasselbe. Die Form einer Sache ist eben das eigenste Wesen einer Sache, ist nichts anderes, als sie selbst; Sache und Form unterscheiden sich nicht anders, als sich Erscheinung und Existenz, Aeußeres und Inneres, Subjektives und Objektives unterscheiden. (l. c. A. 17. 13.)

Wenn einem die Formen deßwegen etwas abstrakt erscheinen sollten, weil sie Einheiten sind, verschiedenartige Dinge verbinden, und in eine und dieselbe Gattung oder Kategorie stellen, wie z. B. die Wärme der himmlischen und irdischen Körper; so bemerken wir ihm nur noch, daß es allerdings gewiß ist, daß in der Natur die verschiedenartigen Dinge durch bestimmte Formen oder Gesetze zu einer gemeinschaftlichen Einheit verbunden sind, und daß die Emancipation der menschlichen Macht von dem gemeinen Lauf der Natur und die Erweiterung und Erhöhung der menschlichen Erfindungskraft einzig und allein von der Erkenntniß dieser Einheiten oder Formen abhängt. (l. c. A. 17.)

Das wesentlichste Objekt der Naturphilosophie muß daher überall die Einheit sein, denn alles, was die Natur eint, bahnt uns den Weg zur Erkenntniß der Formen. Selbst die Instanzen in der Natur, die ganz isolirt für sich allein dastehen, nichts gemein zu haben scheinen mit Dingen derselben Gattung, wie z. B. der Magnet unter den

ableitet. Die Form einer Sache oder Qualität findet sich daher ohne Ausnahme in allen einzelnen Instanzen vor, in denen sich die Sache oder Qualität vorfindet, denn sonst wäre sie nicht die Form, obgleich die Form in einigen Instanzen offenbarer hervortritt, nämlich in denen, in welchen sie durch andere Beschaffenheiten weniger beschränkt, zurückgestellt und gehemmt ist. Es kann sich daher auch in dem ganzen Umfang der Instanzen, in denen die Form erscheint, auch nicht eine contradiktorische Instanz vorfinden, sie wird von jeder ohne Unterschied bejaht. (l. c. A. 20.)

Ein Beispiel von dem Wesen der Form sei die Form der Wärme. Durch alle einzelnen Instanzen hindurch, d. h. an allen auch noch so verschiedenen Dingen und Stoffen, in denen die Wärme erscheint und sich äußert, zeigt sich, daß ihre Form offenbar nichts anderes ist, als eine Begrenzung oder besondere Bestimmung der Bewegung. Die Bewegung steht also zur Wärme im Verhältniß der Gattung, nicht als wenn die Wärme die Bewegung erzeuge, oder die Bewegung die Wärme (wiewohl auch dieses theilweise seine Richtigkeit hat), sondern so, daß die Wärme selbst oder das eigenste Wesen der Wärme gar nichts anderes ist, als die Bewegung, begrenzt durch gewisse Differenzen, daß sie also eine bestimmte Art der Bewegung ist. Diese Differenzen aber sind erstlich die Bestimmung, daß die Wärme eine expansive Bewegung ist, durch welche sich der Körper eine größere Ausdehnung zu geben sucht; zweitens die Bestimmung, eine Modifikation der ersten, daß die Wärme, obwohl eine expansive Bewegung, doch zugleich aufwärts strebt, drittens die, daß die Wärme nicht eine gleichförmig ausdehnende Bewegung des ganzen Massenumfangs, sondern nur der kleinere und innere Theil eines Körpers, und zugleich eine stets gehemmte und zurückgetriebene Bewegung ist, daher die Wärme eine stets in sich abwechselnde, gleichsam flackernde, beständig zitternde und weiterstrebende und durch den Rückstoß gereizte Bewegung hat, welche die Ursache der Heftigkeit und Wuth des Feuers und

der Wärme ist: viertens die Bestimmung, daß diese penetrante und irritirte Bewegung keine langsame, sondern heftige und selbst durch die kleineren, wenn auch nicht die allerkleinsten und feinsten Theile des Körpers hindurchgehende Bewegung ist. (l. c.)

Die Form ist daher nicht etwa eine abstrakte Idee, oder nicht materiell oder schlecht bestimmt. Die Formen sind nichts anderes, als die Gesetze und Bestimmungen der reinen Naturwirksamkeit oder Wirklichkeit, welche das eigenthümliche Wesen irgend einer Qualität, wie z. B. der Wärme, des Lichts, der Schwere in allen für sie empfänglichen Dingen, sie seien auch sonst noch so verschieden, auf eine identische Weise bestimmen und constituiren. Die Form der Wärme und das Gesetz derselben ist daher dasselbe. Die Form einer Sache ist eben das eigenste Wesen einer Sache, ist nichts anderes, als sie selbst; Sache und Form unterscheiden sich nicht anders, als sich Erscheinung und Existenz, Aeußeres und Inneres, Subjektives und Objektives unterscheiden. (l. c. A. 17. 13.)

Wenn einem die Formen deßwegen etwas abstrakt erscheinen sollten, weil sie Einheiten sind, verschiedenartige Dinge verbinden, und in eine und dieselbe Gattung oder Kategorie stellen, wie z. B. die Wärme der himmlischen und irdischen Körper; so bemerken wir ihm nur noch, daß es allerdings gewiß ist, daß in der Natur die verschiedenartigen Dinge durch bestimmte Formen oder Gesetze zu einer gemeinschaftlichen Einheit verbunden sind, und daß die Emancipation der menschlichen Macht von dem gemeinen Lauf der Natur und die Erweiterung und Erhöhung der menschlichen Erfindungskraft einzig und allein von der Erkenntniß dieser Einheiten oder Formen abhängt. (l. c. A. 17.)

Das wesentlichste Objekt der Naturphilosophie muß daher überall die Einheit sein, denn alles, was die Natur eint, bahnt uns den Weg zur Erkenntniß der Formen. Selbst die Instanzen in der Natur, die ganz isolirt für sich allein dastehen, nichts gemein zu haben scheinen mit andern Dingen derselben Gattung, wie z. B. der Magnet unter den

Wer die allgemeinen, wesentlichen Formen der Materie erkennt, ist gewissermaßen allwissend, denn durch sie weiß er, was sein kann, und daher auch im Wesentlichen, was war, was ist, und was sein wird. (Descript. Globi Intell. c. 5.)

§. 17.

Die Eintheilung der Naturwissenschaft.

Der höchste Rang im Reiche der Naturwissenschaften gebührt daher auch nur jener Wissenschaft, die zum Gegenstande ihrer Untersuchung die wahren Differenzen oder Bestimmungen, d. i. die in ihrer Art ewigen und unveränderlichen Formen hat, und die darum auch Metaphysik*) heißt. Die ihr untergeordneten Wissenschaften sind die Physik und Naturgeschichte. Die Physik jedoch steht wieder über der Naturgeschichte, und macht zugleich mit der Metaphysik die theoretische Naturphilosophie aus; denn wie die Wissenschaften überhaupt in Geschichte oder Erfahrung und Philosophie, so wird auch die Naturwissenschaft in Naturgeschichte und Naturphilosophie eingetheilt. (De Aug. Sci. II. c. I.)

1) Die Naturgeschichte hat drei Theile. In dem ersten handelt sie von der Natur im Stande der Freiheit, d. h. von allen ihren Produktionen in ihrer ungestörten, freien, gesetzmäßigen Entwickelung; im zweiten von den Verirrungen der Natur, d. h. den Mißgeburten und andern abnormen Erscheinungen, in denen sie durch die Bosheit und den Uebermuth der hartnäckigen Materie und andere gewaltsame Hindernisse aus ihrer gesetzmäßigen Laufbahn herausgestoßen wird; im dritten von der Natur im Stande der Knechtschaft, in die sie die menschliche Thätigkeit oder Kunst versetzt, welche die Natur von Grund

*) Inquisitio formarum (seu verarum differentiarum Aug. Sc. L. III. c. 4.) quae sunt (ratione certe et sua lege) aeternae et immobiles, constituit Metaphysicam. N. O. L. II. A. 9.

aus umbilden, verwandeln und in ihrem Innern erschüttern kann, und sie, wie einen Proteus, zu thun zwingt, was sie außerdem zu thun würde unterlassen haben. (l. c. II. c. 2. Descript. Gl. Int. c. 2.)

Denn die Kunst ist nicht etwa bloß so ein oberflächlicher Zusatz zur Natur, sie hat nicht etwa bloß die Bestimmung und Bedeutung, ihre Entwürfe auszuführen, oder ihre Fehler zu korrigiren, oder sie von allenfallsigen Hemmungen in ihrer Thätigkeit zu befreien. Die Produkte der Kunst oder Empirie (z. B. der Agrikultur, der Chymie, der Koch- oder Färbekunst u. s. w.) unterscheiden sich von den Produkten der Natur nicht der Form oder dem Wesen, sondern nur dem Producenten, der äußern, wirkenden Ursache nach; denn der Mensch vermag weiter nichts über die Natur, als die Körper einander zu nähern oder von einander zu entfernen, er hat also von der Natur nur die Bewegung in seiner Gewalt, alles Uebrige vollbringt die Natur selbst von Innen aus eigener Kraft. (l. c.)

Die Naturgeschichte muß aber jetzt in einem ganz andern Geiste behandeln werden, als bisher, nämlich nur in Beziehung auf die Philosophie, nicht mehr aber für sich und um ihrer selbst willen; denn die Naturgeschichte hat keinen andern Zweck, als Vorrath, Material für die Philosophie herbeizuschaffen; alle Bäche der Empirie müssen sich in den Ocean der Philosophie ergießen. Daher muß man auch nicht mehr, wie bisher geschah, in der Naturgeschichte so vielen unnützen Fleiß auf die Beschreibung und genaue Angabe der Mannigfaltigkeit der Dinge, der Verschiedenheiten der Thier-, Pflanzen- und Fossilienarten verwenden. Denn dergleichen kleinliche Verschiedenheiten sind meistens weiter nichts, als Spielereien, als Possen der Natur, und ihre Beschreibung gewährt wohl Vergnügen, bisweilen auch einigen Nutzen, aber fördert nicht die Erkenntniß und Wissenschaft. Man muß sich daher vielmehr bemühen, die Aehnlichkeiten und gemeinschaftlichen Verhältnisse der Dinge sowohl in ihrem ganzen Wesen, als in ihren besondern Theilen aufzusuchen. Denn nur diese bringen

Wer die allgemeinen, wesentlichen Formen der Materie erkennt, ist gewissermaßen allwissend, denn durch sie weiß er, was sein kann, und daher auch im Wesentlichen, was war, was ist, und was sein wird. (Descript. Globi Intell. c. 5.)

§. 17.

Die Eintheilung der Naturwissenschaft.

Der höchste Rang im Reiche der Naturwissenschaften gebührt daher auch nur jener Wissenschaft, die zum Gegenstande ihrer Untersuchung die wahren Differenzen oder Bestimmungen, d. i. die in ihrer Art ewigen und unveränderlichen Formen hat, und die darum auch Metaphysik*) heißt. Die ihr untergeordneten Wissenschaften sind die Physik und Naturgeschichte. Die Physik jedoch steht wieder über der Naturgeschichte, und macht zugleich mit der Metaphysik die theoretische Naturphilosophie aus; denn wie die Wissenschaften überhaupt in Geschichte oder Erfahrung und Philosophie, so wird auch die Naturwissenschaft in Naturgeschichte und Naturphilosophie eingetheilt. (De Aug. Sci. II. c. I.)

1) Die Naturgeschichte hat drei Theile. In dem ersten handelt sie von der Natur im Stande der Freiheit, d. h. von allen ihren Produktionen in ihrer ungestörten, freien, gesetzmäßigen Entwickelung; im zweiten von den Verirrungen der Natur, d. h. den Mißgeburten und andern abnormen Erscheinungen, in denen sie durch die Bosheit und den Uebermuth der hartnäckigen Materie und andere gewaltsame Hindernisse aus ihrer gesetzmäßigen Laufbahn herausgestoßen wird; im dritten von der Natur im Stande der Knechtschaft, in die sie die menschliche Thätigkeit oder Kunst versetzt, welche die Natur von Grund

*) Inquisitio formarum (seu verarum differentiarum Aug. Sc. L. III. c. 4.) quae sunt (ratione certe et sua lege) aeternae et immobiles, constituit Metaphysicam. N. O. L. II. A. 9.

alten Lamento über die Kürze des Lebens und die Langwierigkeit der Kunst ein Ende zu machen, löst nur sie allein am besten, und zwar dadurch, daß sie die besondern Sätze verbindet, und in allgemeine Sätze oder Gattungen, welche das ganze Gebiet aller Einzelwesen umfassen, ihre Materie mag auch noch so sehr verschieden sein, zusammenfaßt. Daher ist es ein vortrefflicher Gedanke Plato's und Parmenides (wenn er gleich bei ihnen bloße Spekulation war), daß Alles stufenweise zur Einheit emporsteigt. Deswegen eben ist auch die Metaphysik die herrlichste Wissenschaft, weil sie den menschlichen Geist am wenigsten mit der Vielheit der Dinge belastet, denn sie betrachtet hauptsächlich nur die einfachen Formen der Dinge, die so wenige ihrer auch sind, doch durch die verschiedenen Grade und Weisen ihrer Verbindung unter einander alle Mannigfaltigkeiten der concreten Körper begründen. (l. c.)

Der zweite Theil der Metaphysik hat zu seinem Objekte die Zwecke oder Zweckursachen in der Natur. Die Erforschung der Zwecke nämlich gehört nicht in die Physik, ob sie wohl bisher in ihr Gebiet aufgenommen war, leider! aber nur zu ihrem größten Nachtheil, denn sie hielt die Menschen ab, den realen und wahrhaft physischen Ursachen nachzuforschen. Daher war die Naturphilosophie Demokrit's und Anderer, welche bei der Konstruktion der Natur nicht die Ideen von Gott und Geist zu Grunde legten, den Bau des Universums aus unzähligen Vorspielen und Versuchen der Natur, und die Ursachen der besondern Dinge nicht aus Zwecken, sondern nur aus der Materie und dem Laufe der Nothwendigkeit ableiteten, viel gründlicher als die Naturphilosophie Plato's oder Aristoteles. Die Teleologie ist unfruchtbar und gebiert nichts, gleich einer gottgeweihten Jungfrau. (l. c.)

b) Die praktische Naturphilosophie hat auch zwei Theile, nämlich die Mechanik und die Magie. Jene wird von der Physik, als der Wissenschaft der wirkenden und materiellen, äußerlichen Ursachen, diese von der Metaphysik, als der Wissenschaft der wahrhaften Ursachen

und allgemeinen Formen hervorgebracht. Denn die Magie ist die Wissenschaft oder Kunst, welche aus der Erkenntniß der verborgenen Formen erstaunenswürdige Wirkungen oder Experimente ableitet, und durch die gehörige Annäherung der wirkenden Kräfte an die empfänglichen Gegenstände die großen Thaten der Natur ans Licht bringt, eine Kunst, die, wie so viele andere, bis jetzt noch vermißt und von der bisher sogenannten Magie gänzlich verschieden ist. Uebrigens ist auch die ältere Magie keineswegs so ohne Weiteres zu verwerfen, sondern es ist vielmehr genau und sorgfältig zu untersuchen, ob nicht unter dem vielen abergläubischen, lügen-, und märchenhaften Zeuge so Manches, wie die Verzauberung, die Erhöhung und Verstärkung der Imaginationskraft, die Sympathie auch entfernter Dinge, die magische Einwirkung der Geister auf Geister und der Körper auf Körper, seinen Grund in wirklichen Naturkräften hat. (N. O. II. A. 31. Hist. N. Cent. X.)

§. 18.

Gedanken Bacon's über einige allgemeine Naturgegenstände.

Von der ersten Materie und ihrer Beschaffenheit und Thätigkeit kann es in der Natur keine Ursache geben; sie ist (Gott natürlich ausgenommen) das Allererste. Von welchem Stoffe, welcher Kraft und Thätigkeit daher auch immer die erste Materie sein mag, sie ist eine unmittelbare, schlechthin positive Thatsache, ganz so zu nehmen, wie sie gefunden wird, aus keiner vorausgefaßten und voreiligen Meinung abzuleiten und zu beurtheilen. Denn ist auch ein Wissen von ihr möglich, so kann sie doch nicht aus einer Ursache erkannt werden, da sie nach Gott die Ursache der Ursachen ist, ohne selbst eine Ursache zu haben. In der Natur nämlich kann man nicht von Ursachen zu Ursachen bis in's Unendliche fortgehen, denn die Ursachen gehen in ihr nicht über eine gewisse festbestimmte Grenze hinaus; wer daher diese Grenze überschreitet und nach einer Ursache fragt, wenn er schon an die letzte Kraft gekommen ist, das schlechthin positive Princip und Gesetz der

Natur, ist ein eben so oberflächlicher Philosoph, wie der, welcher bei den untergeordneten Dingen stehen bleibt, ohne nach einer Ursache von ihnen zu fragen. (Parmenidis Philos. p. 650. et N. O. I. A. 48. II. A. 48.)

Die erste Materie oder das erste Princip muß eben so wirklich in der Natur existiren, als die aus ihm entsprungenen Dinge. Eine Materie daher, ohne Form und Bewegung, ist eine Fiktion, eine unwirkliche Abstraktion. Vielmehr muß die erste Materie schlechterdings mit der ersten Form und dem ersten Princip der Bewegung in Verbindung gedacht werden. Materie, Form und Bewegung muß man wohl unterscheiden, aber nicht trennen oder auseinanderreißen, und die Materie (wie sie auch immer beschaffen sein mag) so bestimmt, ausgerüstet und geformt sich denken, daß alle Beschaffenheit, Kraft, Thätigkeit und Bewegung der Natur eine Folge und Emanation von ihr sein kann. Die alten Philosophen Griechenlands kamen daher fast alle in der Annahme mit einander überein, daß die Materie thätig sei, irgend eine Beschaffenheit oder Form habe, diese ihre Form weiter vertheile und besondere, und das Princip der Bewegung in sich habe. (Parmenid. p. 653—54.)

Das wahre Princip erzeugt übrigens nicht nur aus sich die Dinge, sondern löst sie auch in sich auf. Auch hat es nicht nur mit den größten, zahlreichsten und auffallendsten und sichtbar-mächtigsten Substanzen, wie z. B. Feuer, Luft, Wasser, sondern auch mit den geringsten, seltensten, unscheinbarsten und gleichsam ganz einsam und verlassen dastehenden Substanzen eine gewisse innere Homogenität und Verwandtschaft. (l. c. 658—59.)

Die Kraft des Widerstandes der Materie, wodurch auch noch der kleinste Theil derselben sich in seinem Dasein behauptet, und sich nicht durch die Gewalt auch des größten Massendruckes, noch der stärksten und heftigsten Agentien zerstören oder vernichten und aus dem Raum verdrängen läßt, sondern ihr mit undurchdringlicher Ausdehnung Wider-

stand leistet, und seinerseits gleichsam allerlei Aus- und Schlupfwege, um sich selbst zu behaupten, ausfindig macht und einschlägt, ist nicht etwa ein Leiden, wie man bisher irrthümlich angenommen hat, sondern vielmehr die allerthätigste, allmächtigste Kraft, eine unüberwindliche Kraft, eine Kraft fast wie die Kraft des Schicksals und der Nothwendigkeit. (l. c. p. 673. et N. O. II. A. 48.)

Die totale Summe der Materie bleibt sich immer gleich, ohne vermehrt oder vermindert zu werden. Aber die Körper, unter die diese Summe nach gewissen Verhältnissen vertheilt ist, enthalten die einen mehr, die andern weniger Materie. (Hist. Densi et Rari p. 482. et N. O. II. A. 40.)

Alle Körper haben den Trieb nach Cohärenz in sich, d. h. eine Scheu und Abneigung, sich zu trennen und ihre Theile aus einander gehen zu lassen. Daher sind die Begriffe vom Flüssigen und Konsistenten oder Festen ganz populäre, oberflächliche Begriffe. Denn die flüssigen Körper unterscheiden sich von den festen Körpern nur dadurch, daß in jenen, weil sie homogene Körper sind, jener Trieb matter und schwächer, in diesen aber, weil sie aus heterogenen Theilen zusammengesetzt sind, kräftiger und stärker ist. (N. O. II. A. 25 et 48.)

Alle Körper, ohne Unterschied, haben einen Assimilationstrieb in sich, oder den Trieb, sich selbst zu vermehren und zu vervielfältigen, eben so wie den Trieb, mit dem Gleichartigen sich zu vereinigen. (l. c. et Hist. Mortis u. V. c. VII.)

Alle Körper haben ferner ein gewisses Wahrnehmungs- oder Vorstellungsvermögen, ja auch ein gewisses Wahlvermögen, durch das sie das Verwandte anziehen, das Fremde und Feindliche fliehen. Und dieses Vorstellungsvermögen zeigt sich nicht etwa blos in solchen, durch die Feinheit der Vorstellung auffallenden Erscheinungen, wie daß z. B. der Magnet das Eisen anzieht, die Flamme zur Naphtha hinzuspringt, sondern auch in den allerordinärsten Erscheinungen; denn kein Körper, der einem andern genähert wird, verändert ihn oder wird von ihm ver-

ändert, ohne daß eine gegenseitige Wahrnehmung dieser Veränderung vorausgeht. So nimmt z. B. der Körper die Gänge wahr, in die er eindringt, den Stoß des Körpers, dem er weicht u. s. w., kurz überall ist Wahrnehmung. Die Luft aber nimmt Kälte und Wärme bei weitem feiner wahr, als das Gefühl des Menschen, welches doch für das Maaß der Kälte und Wärme gilt. Die Vorstellung oder Wahrnehmung kann daher getrennt von der Empfindung existiren, denn diese haben die unbeseelten Körper nicht; beide müssen daher streng unterschieden werden. (Augm. Sc. IV. c. 3. et Hist. N. C. IX.)

Die verschiedenen Körper in der Natur haben eine, gleichsam aus ihrer innern Armuth und Dürftigkeit hervorgehende unersättliche Begierde in sich, andere Körper in sich aufzunehmen. So verschlingt die Luft das Licht, den Schall, die Dünste und Gerüche, und zwar mit einer wahren Begierde, als wäre sie mit sich selbst und ihrem eigenen Inhalt nicht zufrieden; außerdem würde sie sie nicht mit solcher Leichtigkeit und Heftigkeit verschlingen. So verschlingt das Wasser trockene Körper und der trockene Körper Flüssigkeiten. Und diese Aufnahme scheint nicht mit Gewalt, sondern gleichsam mit einer gegenseitigen Uebereinstimmung zu geschehen. Dieser Gegenstand verdient daher, aufmerksam erforscht zu werden. Denn der artige Gedanke, daß die Materie eine gemeine Metze ist, die alle Körperformen in sich aufnimmt, ist ein vager Begriff. (Hist. N. C. VIII. §. 800. et N. O. II. A. 48.)

Zwischen den Beschaffenheiten der Körper mit Sinnen und der Körper ohne Sinne findet eine große Uebereinstimmung und Aehnlichkeit statt; der einzige Unterschied ist nur, daß bei den empfindenden Körpern noch Geist hinzutritt. Die Pupille z. B. gleicht einem Spiegel oder dem Wasser, und empfängt und strahlt auf gleiche Weise die Bilder der sichtbaren Dinge zurück. So viele Sinne daher in den belebten Körpern sind, so viele ihnen entsprechende Bewegungen und Bestimmungen finden in den unbeseelten Körpern statt, denen der Lebensg abgeht, ob es gleich offenbar mehrere Arten von Bewegungen in 1

in den unbeseelten Körpern geben muß, als Sinne in den beseelten sind, da die Anzahl der Sinnenorgane so gering ist. Ein offenbares Beispiel hiervon gibt der Schmerz ab. Die verschiedenen Arten, Formen oder Charaktere des Schmerzes, wie der Schmerz beim Brennen, der Schmerz der Kälte u. s. w. existiren sicherlich der bloßen Bewegung nach in den unbeseelten Körpern, wie z. B. in dem Steine oder Holze, wenn es gebrannt, oder durch strenge Kälte zusammengezogen wird u. s. w.; nur fehlt hiernatürlich die Empfindung. (Impet. Phil. p. 722. u. N. O. II. A. 27.)

Unter den verschiedenen Arten von Bewegungen in der Natur gibt es eine ganz eigenthümliche Art, die Bewegung des Zitterns (Motus Trepidationis), die da stattfindet, wo ein Wesen sich gewissermaßen in dem Zustand einer immerwährenden Gefangenschaft und Beklemmung befindet, in einer beengenden, mißbehaglichen Schranke, und daher in eine unaufhörliche Angst und Unzufriedenheit, in eine immerfort tobende und bebende Unruhe geräth. Diese Bewegung findet nicht nur statt in dem Herzen und dem Pulsschlag der lebendigen Wesen, sondern in allen Körpern, die zwischen den Extremen der Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, zwischen dem Verlangen, eine freiere, unbeschränktere und ausgedehntere Existenz sich zu verschaffen, und zwischen der Furcht, die Klemme und Schranke ihrer äußeren Existenz und Lage zu durchbrechen, hin und her oscilliren*). (N. O. II. A. 48.)

§. 19.

Der Zweck der Wissenschaft, namentlich der Naturwissenschaft.

Der wahre und vernünftige Zweck der Wissenschaft ist, dem menschlichen Leben Nutzen zu bringen, es mit neuen Erfindungen und Schätzen

*) Ueber B.'s Standpunkt im Verhältniß zur spätern Physik und besondern physikalischen Gegenständen vergleiche man Fischer: Geschichte der Physik seit der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften rc. B. I. S. 35—40, 54—58, 62—67 u. s. w. B. ist da freilich noch sehr weit zurück. Auffallend ist es jedoch, wie auch

zu bereichern. Ihr Zweck ist daher nicht etwa Befriedigung der Neugierde oder Amüsement, oder Ruhm und Ansehen, oder die Fertigkeit, gut zu parliren und disputiren, oder Geld und Brod uns zu verschaffen. Die Wissenschaft soll nicht sein ein Ruhebett für den von Neugierde gequälten Geist, oder ein Spaziergang zum Vergnügen, oder ein hoher Thurm, von dem man verächtlich herabblickt, oder eine Burg und Schanze für Streit und Hader, oder eine Werkstatt für die Gewinnsucht und den Wucher, sondern ein reicher Waarenbehälter, eine Schatzkammer zur Ehre des Werkmeisters aller Dinge und zum Nutzen der Menschheit. Der Zweck der Wissenschaft ist daher die Verbindung der ruhigen Betrachtung mit der praktischen Thätigkeit, eine Verbindung, die der Konjunktion der beiden höchsten Planeten gleicht, des Saturnus, des Fürsten (des Principes) der ruhigen Beschauung und des Jupiter, des Fürsten des thätigen Lebens. (N. O. I. A. 81. Augm. Sc. II. c. 2.)

Die Naturwissenschaft hat darum auch keinen andern Zweck, als die Macht und Herrschaft des Menschen über die Natur fester zu begründen und zu erweitern. Die Herrschaft des Menschen über die Natur beruht aber allein auf der Kunst und Wissenschaft. Der Mensch vermag ja nur soviel, als er weiß; sein Wissen und Können fällt in Eins zusammen; denn nur der bemeistert und beherrscht die Natur, der ihr gehorcht (ihr seinen Verstand unterwirft); denn ohne die Erkenntniß der Ursache kann man keine Wirkung hervorbringen, weil das, was für uns in der Erkenntniß die Bedeutung der Ursache hat, uns in der Anwendung zum Mittel dient, oder zur Regel und Anweisung, eine Sache richtig hervorzubringen. (N. O. I. A. 3. 116. 129. Cog. et vis. p. 592. Imp. Ph. p. 684.)

Fischer bemerkt, daß B., dem doch Galiläis Entdeckungen bekannt waren, von der Schwere, der mechanischen Bewegung, dem Druck und Stoß ganz schlechte oder gar keine bestimmte Begriffe hat, und daß er auch noch die Unbeweglichkeit der Erde annimmt (Hist. Nat. Cent. VIII. S. 791. Nov. Org. II. Aph. 48), oder wenigstens hierüber keine entschiedene Meinung zu haben scheint. Vergl. Glob. Intellect. cap. VI.

§. 20.

Das Wesen der Wissenschaft überhaupt, ihre Herrlichkeit, und ihre Wirkungen auf den Menschen.

Das Wesen der Wissenschaft besteht darin, daß sie das Abbild des Seins ist. Alles, was daher würdig ist, zu existiren, ist auch würdig, gewußt zu werden; die niedrigsten und häßlichsten Dinge sind darum eben so gut Gegenstand der Wissenschaft als die herrlichsten und kostbarsten; denn das Niedrige und Gemeine hat eben so gut Existenz als das Herrliche. Auch befleckt sich dadurch nicht die Wissenschaft, so wenig als die Sonne, die eben so über Kloaken hinwegschreitet, als über Paläste. Die Wissenschaft ist kein Kapitolium, noch eine Pyramide, dem Menschen zur Ehre und zum Stolze errichtet, sondern ein heiliger Tempel, nach dem Muster der Welt in dem menschlichen Geiste aufgebauet. (N. O. I. A. 120.)

Die Wissenschaft ist das Abbild der Wahrheit. Denn die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Erkennens sind identisch, und unterscheiden sich nicht mehr von einander, als der gerade und reflektirte Strahl. (Augm. Sc. I. p. 18.)

Nicht weniger erhaben als das Wesen der Wissenschaft sind ihre Wirkungen auf den Menschen. Die Wissenschaft nämlich erfüllt den Menschen mit dem Bewußtsein seiner Gebrechlichkeit, der Unbeständigkeit des Glücks, der Würde seiner Seele und seiner Bestimmung und Pflichten; daher die wissenschaftlichen Männer sich nicht die Vergrößerung ihres Vermögens als ein besonderes Gut zum Zwecke machen, und die Sorge für sich der Sorge für das Allgemeine nachsetzen, während der Haufe der Politiker, die nicht eingeweiht sind in die Wissenschaft der Moral und die Betrachtung des allgemeinen Guts, sich als das Centrum der Welt betrachten, auf das sie alles beziehen, und selbst bei allgemeiner Noth nur an sich und die Errettung ihrer Güter denken. (l. c.)

Die Wissenschaft macht den Menschen frei von kindischer und übertriebener Bewunderung der Dinge; denn wir bewundern die Dinge nur entweder wegen ihrer Neuheit oder ihrer Größe, die Erkenntniß aber bringt eben den Menschen zu der Ueberzeugung, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt. Wie kann nun aber der noch besonders ein Puppenspiel bewundern, der die Werkzeuge und Fäden kennt, durch die die Puppen bewegt werden? Und was ist irdische Größe für den, den die Wissenschaft zur Anschauung des Universums führt? Selbst der Erdball sammt dem Treiben der Menschen auf ihm erscheint ihm nur als ein Ameisenhäuflein. (l. c.)

Die Wissenschaft benimmt oder vermindert doch wenigstens die Furcht vor dem Tode und dem Unglück, die das größte Hinderniß eines tugendhaften Charakters ist, und macht das Gemüth des Menschen so bildsam und beweglich, daß er nie in einen Zustand moralischer Erstarrung geräth, und gleichsam in seinen Fehlern einfriert, ohne sich selbst mehr anzuregen, und dem Bessern nachzustreben. Davon weiß freilich nichts der unwissenschaftliche Mensch, er weiß nicht, was das heißt, in sich selbst hinabsteigen, und bei sich selbst zu Rathe gehen, und was das für ein süßes Leben ist, welches von dem Bewußtsein seiner von Tag zu Tag zunehmenden Verbesserung und Vervollkommnung begleitet ist. Aus den Wirkungen der Wissenschaft auf den Menschen ergibt sich daher, daß sich das Wahre und das Gute nur unterscheiden, wie das Siegel und sein Abdruck, denn die Wahrheit ist das Siegel der moralischen Güte. (l. c. p. 34.)

Die erhabenste Macht auf Erden, die höchste, die würdigste Herrschaft ist daher auch die Herrschaft der Wissenschaft; denn die Würde und der Werth der Herrschaft richtet sich nach der Würde und dem Werthe des Beherrschten. So bringt es keine Ehre, über Sklaven zu herrschen oder über ein knechtisches Volk; wohl aber ist es ehrenvoll, freie Menschen zu beherrschen, wie es in freien Monarchien und Republiken der Fall ist. Noch weit herrlicher jedoch und erhabener als die Herr-

schaft des Staates, ist die der Wissenschaft, denn der Staat gebietet nur über den Willen, die Wissenschaft aber über den Verstand, die Ueberzeugung, die Intelligenz, die der höchste Theil der Seele ist, und selbst über den Willen gebietet. (l. c.)

§. 21.

Die Eintheilung der Wissenschaft.

Am richtigsten theilt man die Wissenschaft nach den drei Fähigkeiten der vernünftigen Seele ein, in welchen sie ihren Sitz und Ursprung hat, folglich in Geschichte, die in dem Gedächtniß, in Poesie, die in der Phantasie, in Philosophie, die in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung hat. (De Aug. Sc. II. c. 1.)

Die Geschichte hat es eigentlich nur mit den durch Zeit und Raum beschränkten Individuen zu thun; denn wenn sich gleich die Naturgeschichte auch mit den Arten abzugeben scheint, so kommt das nur daher, daß die Individuen in der Natur, die unter einer Art stehen, eine solche Aehnlichkeit mit einander haben, daß wer eines kennt, alle kennt. Daher gehört auch eben so gut die Beschreibung solcher Individuen, die einzig in ihrer Art dastehen, wie die Sonne und der Mond, oder auf eine besondere Weise von ihrer Art abweichen, wie die Mißgeburten, in die Naturgeschichte. Alle diese Objekte beziehen sich aber auf das Gedächtniß. (l. c.)

Die Poesie, unter der hier weiter nichts verstanden wird, als die Erdichtung von Geschichten oder Fabeln, hat es auch mit Individuen zu thun; aber die Individuen der Poesie sind erdichtete Wesen; sie bildet sie zwar nach dem Muster der wirklich existirenden Individuen, jedoch so, daß sie dabei sich gar nicht an die Gesetze der Wirklichkeit kehrt, und Dinge nach Belieben ersinnt und einführt, die nie in der wirklichen Welt vorfallen könnten. Aber eben dieß ist die Sache der Phantasie. (l. c.)

Die Philosophie läßt die Individuen fahren, und macht nicht die ersten Eindrücke der Sinne, sondern die von ihnen abgezogenen Begriffe

zu ihrem Gegenstand, und beschäftigt sich mit ihrer Verbindung und Trennung, wobei sie sich nach den Gesetzen der Natur und der Evidenz der Sache selbst richtet. Dieses thut aber nur die Vernunft. (l. c. c. 2.)

Die besondern Haupttheile dieser verschiedenen Wissenschaften sind folgende. Die Geschichte ist entweder Naturgeschichte, deren Theile schon früher angegeben wurden, oder Staatsgeschichte (Historia civilis). Diese zerfällt wieder, abgesehen von den speciellen Unterabtheilungen, in Kirchengeschichte, allgemeine Geschichte der Künste und Wissenschaften, eine bis jetzt noch vermißte Wissenschaft, endlich in eigentliche Staatsgeschichte. Die Poesie aber ist entweder erzählende (narrativa) oder dramatische (dramatica) oder parabolische (parabolica). De Augm. Sc. II.

§. 22.

Die Philosophie.

Die **Philosophie***) hat drei Theile, da sie **Gott**, die **Natur** und den **Menschen** zu ihrem Objekte hat, und ist daher **Theologie** (nämlich naturalis, im Unterschiede von der inspirata, die auf der Bibel beruht), **Naturphilosophie** und **Philosophie vom Menschen**.

Die Erkenntniß der Natur gleicht einem geraden Strahle, die Er-

*) Ueber die Bedeutung der Philosophie und ihre Nothwendigkeit zur Erkenntniß des Besondern spricht sich B. also aus: Qui in Philosophia et Contemplationibus universalibus positum omne studium inane atque ignavum arbitratur, non animadvertit, singulis Professionibus et Artibus exinde succum et robur suppeditari. Augm. Sc. II. p. 39. Alius error est, quod post singulas scientias et artes suas in classes distributas, mox a plerisque universali rerum cognitioni et Philosophiae primae renuntiatur, quod quidem profectui doctrinarum inimicissimum est. Prospectationes fiunt e turribus aut locis praealtis et impossibile est, ut quis exploret remotiores interioresque scientiae alicujus partes, si stat super plano ejusdem scientiae, neque altioris scientiae, veluti speculum adscendat. l. c. 1. p. 21.

kenntniß Gottes wegen des ungleichen Mediums, nämlich der Kreaturen, vermittelst welcher Gott erkannt wird, einem gebrochenen Strahle, die Erkenntniß des Menschen aber, der sich selbst vorstellt, sich in sich selbst zurückstrahlt, einem reflektirten Strahle. (l. c. III. c. 1.)

Diesen drei Disciplinen muß nun aber eine allgemeine Wissenschaft vorangehen, welche die Mutter aller übrigen Wissenschaften ist, und mit dem Namen der ersten Philosophie, Philosophiae primae, bezeichnet werden kann. Diese muß solche Grundsätze enthalten, welche nicht das Privateigenthum irgend einer besondern Wissenschaft, sondern das Gemeingut mehrerer Wissenschaften zugleich sind. Ein solcher allgemeiner Grundsatz ist z. B.: Dinge, die mit einem Dritten übereinstimmen, stimmen mit sich selbst überein; denn er gilt eben sowohl in der Mathematik, als in der Logik, wo er die Grundlage des Syllogismus bildet. (l. c.)

Die erste Philosophie hat aber auch noch in einem besondern Theile von den relativen oder hinzukommenden Beschaffenheiten der Dinge z. B. der Wenigkeit und Vielheit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Möglichkeit und Unmöglichkeit zu handeln. Diese Gegenstände müssen aber ganz anders, als bisher, behandelt und untersucht werden. Bisher hat man z. B. noch nie, so viele Worte man auch über das Viele und Wenige gemacht hat, den Grund zu ermitteln gesucht, warum in der Natur die einen Wesen in so zahlreicher, die andern in so geringer Menge vorhanden sind. Eben so wenig wurde je bei der Materie von der Aehnlichkeit und Verschiedenheit ein genügender Grund angeführt, warum die Natur beständig zwischen verschiedene Arten gewisse Mittelwesen einschiebt, die von beiden etwas an sich haben. Diese Gegenstände dürfen also nicht logisch, sondern müssen physisch betrachtet und untersucht werden. (l. c. u. V. 4.)

Die Naturphilosophie und ihre Theile sind bereits schon dargestellt worden; die natürliche Theologie oder die Philosophie von Gott bestimmt Bacon im gewöhnlichen Sinne, nämlich als die Erkenntniß

Gottes aus der natürlichen Vernunft und Betrachtung der Welt, als welche uns seine Attribute, wie Allmacht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Anbetungswürdigkeit hinlänglich offenbaren. Es ist also nur noch übrig die Philosophie vom Menschen und die Angabe ihrer besondern Zweige. (l. c. Sc. IV.)

Die Philophie vom Menschen betrachtet diesen entweder im isolirten Zustande, oder in der Verbindung (segregatum aut conjugatum) und ist darnach entweder Philosophie des Menschen phil. humanitatis, oder Philosophie des Staates philos. civilis. Beiden voran geht aber eine allgemeine Wissenschaft, nämlich die von der Natur und dem Stande des Menschen (de natura et statu hominis), welche aber wieder in zwei besondere Wissenschaften, als ihre Theile, zerfällt, in die Wissenschaft von der ungetheilten Natur (natura hominis indivisa) oder der Person des Menschen, welche hauptsächlich eben so wohl von dem Elend, als den ausgezeichneten Eigenschaften oder Vorzügen des Menschen handelt (de miseriis humani generis et praerogativis sive excellentiis) und in die Wissenschaft von dem Bündnisse oder der Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe (de foedere sive de communi vinculo animae et corporis), welche theils betrachtet, wie sich Leib und Seele gegenseitig offenbaren, d. h. wie die Seele aus der Beschaffenheit und Gestalt des Leibes, und umgekehrt der Leib aus den Eigenschaften der Seele beurtheilt und erkannt wird, und so die Lehre von der Anzeigung oder den Zeichen ist (de indicatione), theils aber davon handelt, wie Leib und Seele gegenseitig auf einander einwirken, und daher die besondere Lehre von den Eindrücken (de impressione) bildet.

Die Philosophie vom Menschen im isolirten Zustande aber besteht aus eben so viel Theilen als der Mensch, also aus Wissenschaften, die sich mit der Seele und dem Körper beschäftigen. De Augm. Sc. IV. 1. Die Wissenschaft vom Körper besteht aus eben so vielen Theilen, als es Güter des Menschen gibt, folglich aus der Medicin, die die Gesundheit, aus der Kosmetik, welche die Schönheit, aus der Athletik, welche die

Stärke und der Vergnügungskunst (voluptaria), welche das Vergnügen zu ihrem Gegenstande hat. (l. c. c. 2.)

Die Wissenschaft von der Seele handelt theils von der Substanz und den Fähigkeiten der Seele, theils von dem Gebrauch und den Gegenständen ihrer Fähigkeiten (c. 3.). Der letztere Theil enthält die Logik und Ethik. Die Logik selbst aber besteht aus vier Theilen, aus der Kunst der Untersuchung oder Erfindung (ars inquisitionis seu inventionis), der Kunst der Prüfung oder Beurtheilung (ars examinis seu judicii), der Aufbewahrung im Gedächtniß (ars custodiae seu memoriae), endlich aus der Kunst des Vortrags oder Unterrichts (ars elocutionis seu traditionis). (l. c. Lib. V. c. 1.) Die Ethik aber zerfällt in die Lehre vom Ideale oder der Idee des Guten, oder der moralischen Glückseligkeit (de exemplari sive imagine boni) und die Lehre von der Leitung und Kultur des Gemüths (de regimine et cultura animi, georgica animi). (l. c. VII. c. 1—8.)

Die Philosophie, die den Menschen in der Verbindung oder Gesellschaft betrachtet, die philosophia civilis begreift in sich die Lehre vom Umgang, von den Geschäften, vom Staate und dessen Verwaltung. (l. c. Lib. VIII.)

§. 23.

Bacon's Verhältniß zum Christenthum.

Den Schluß in der Bacon'schen Encyklopädie der Künste und Wissenschaften bildet die „heilige" oder „inspirirte Theologie." B. bezeichnet sie als den Hafen, den Ruhesitz und Culminationspunkt des menschlichen Geistes, denn hier stütze sich der Geist nicht, wie außerdem auf das Zeugniß der Sinne, welche von den materiellen Dingen in Bewegung gesetzt werden, sondern auf das Zeugniß einer geistigen Substanz, die ein weit edleres Wesen sei, als eine körperliche Substanz. Aber der Gegenstand dieser Wissenschaft ist keine Sache der Vernunft, sondern des Glaubens. „Wie wir, sagt B. de Augm. Sc. IX., dem göttlichen Gesetz ungeachtet des Widerstrebens unseres Willens

gehorchen müssen, so müssen wir dem Worte Gottes ungeachtet des Widerstrebens unserer Vernunft glauben. Je absurder und unglaublicher ein göttliches Mysterium uns erscheint, desto größere Ehre erweisen wir Gott, wenn wir es glauben.“ Die große Reformation, die B. im Schilde führt, erstreckt sich daher nur auf die Philosophie, nicht Theologie, d. h. nur auf die weltlichen, materiellen, nicht auf die göttlichen, geistigen Dinge. Er beginnt seine Reformation ausdrücklich mit dem Gebete an die Gottheit, sie möge verhindern, daß sein Unternehmen keine üblen Folgen für die Religion habe, daß nicht die Menschen die Grenzen desselben verkennen, nicht das Licht, das er in der Natur anzünde, zur Beleuchtung der Glaubensgeheimnisse anwenden und dadurch sie profaniren und zweifelhaft machen. Wegen dieser seiner frommen Gesinnungen und Gedanken gilt B. für das Muster eines christlichen Naturforschers. Man lese De Lüc's schon oben angeführten Précis de la Philosophie de B. und die gleichfalls schon erwähnte Schrift: le Christianisme de F. B. ou Pensées et sentimens de ce grand homme sur la Religion. Beide Schriften haben den Zweck, im Gegensatz zu den französischen Empiristen und Atheisten, welche B. zu ihrem Anführer machten, sein religiöses oder christliches Wesen hervorzuheben.

Allerdings hatten diese Schriftsteller Recht, wenn sie den Unterschied B.'s von den französischen Empiristen und Atheisten hervorhoben, aber eben so Recht hatten diese, wenn sie B. mit sich identificirten. B. ist ein dualistisches, widerspruchvolles Wesen. B. ist unstreitig ein frommer, gläubiger, ja recht und vollgläubiger Christ und doch ist er zugleich *nicht* gläubig, *nicht* Christ. Seine Gebete, sein Glaubensbekenntniß, seine Bibelcitate, sein letztes Buch de Augmentis Scientiarum, seine übrigen in seinen Werken zerstreuten religiösen Gedanken sind wohl schöne Zeugnisse und Produkte seines Christenthums; aber sein Hauptwerk, seine Physik, sein Organum novum ist das Produkt und Zeugniß eines unchristlichen, ja dem Wesen des Christenthums gerade widersprechenden Geistes.

Was ist B.'s Haupttendenz? die Natur aus der Natur zu erken-
t, die Natur durch sich selbst zu fassen, die Natur unentstellt durch
umischungen des menschlichen Geistes oder Wesens überhaupt ans
ht zu ziehen. Das Experiment oder Instrument, dessen Nothwendig-
B. so hervorhebt, hat eben keinen andern Zweck, als die Natur nicht
s ihren **unmittelbaren** Beziehungen und Wirkungen auf den
enschen und seine Sinne*), sondern aus ihren Beziehungen und Wir-
ngen auf sich selbst kennen zu lernen, so daß, wie er sagt, der Sinn
r über das Experiment, das Experiment aber über den Gegenstand
heilt. Wenn ich z. B. die warme Hand in laues Wasser stecke, so
hauptet mein Gefühlssinn kategorisch: das Wasser ist kalt, aber mein
ge belehrt mich vermittelst des Thermometers von dem Gegentheil.
in Urtheil über die Temperatur des Wassers stützt sich daher jetzt auf
Wirkung, welche dasselbe auf das Quecksilber äußert; ich bin nur
schauer, habe aber eben deßwegen ein objektives Urtheil.

Die Natur ist aber ein physisches, sinnliches, materielles Wesen.
Natur folglich auf eine ihrem Wesen adäquate Weise, also durch
liche, physische, materielle Mittel zu erkennen, ist B.'s Haupttendenz.
r eben diese **sinnliche, physische** Tendenz B.'s steht im direkten
derspruch mit dem Wesen oder Geiste des Christenthums. Das
istenthum lehrt, daß Gott ein Geist ist, daß dieser Geist durch das

---

*) Docebimus ... quomodo Testatio Sensus, quae semper est ex Analogia
inis, ad Analogiam Mundi reducatur et rectificetur; neque enim multum Sensui
uimus in perceptione **immediata**, sed quatenus motum sive alterationem rei
ifestat. Imp. Phil. Indic. Vera de Int. Nat. Ich war gerade an diesem Paragra-
n, als ich die Kritik **Haym's** über mich erhielt. Ich bemerke dem Verfasser, daß
Natur, die ich in dem von ihm so sehr beanstandeten §. 48 (Wesen der Religion)
Auge und Sinne hatte, bereits seit Bacon kein „Abstraktum" mehr ist, sondern
istenz hat, und verweise zugleich auf §. 7. Grundsätze der Philos. (S. 275.
B.). Doch das Nähere hierüber vielleicht bei einer andern Gelegenheit. Hier
B., dessen hohe und originale Bedeutung übrigens noch heute den spekulativen
hilosophen ein Räthsel ist, mein Fürsprecher.

Wort oder den Gedanken die Welt erschaffen und daß unter allen erschaffenen Wesen der Mensch allein wegen seines Geistes das Ebenbild Gottes sei. Wenn aber der Geist, der Gedanke, das Wort der Schöpfer der Natur ist, wie kann B. als Christ dem Aristoteles und Plato darüber einen Vorwurf machen, daß sie aus Worten, Kategorien, Ideen die Welt construirten? Waren sie nicht gerade hierin Vorläufer des Christenthums? Warum soll das Ebenbild nicht in Gedanken thun, was das Urbild in Wirklichkeit thut? Warum nicht das Princip des Seins das Princip des Erkennens sein? Warum nicht der Geist das Prius der Natur subjektiv, in der Erkenntniß sein, wenn er es in Wirklichkeit ist? Ist nicht dieser Gang der göttlichen Ordnung der Dinge gemäß? Wie kann also B. als Christ den entgegengesetzten Weg, den Weg der Induktion, der das Geistige aus dem Sinnlichen entspringen läßt, einschlagen und als den wahren Weg anpreisen? Führt dieser Weg nicht nothwendig zum Sensualismus, Materialismus, Atheismus? Komme ich nicht auf diesem Wege unvermeidlich dahin, das Materielle, Sinnliche als das Erste, Unmittelbare, Unableitbare zu fassen und auszusprechen? Hat nicht schon B. selbst behauptet, daß es in der Natur Unverursachtes, Incausabilia, eine Grenze der Ursachen gebe, daß es thöricht sei, wenn man an die letzte, positive Ursache oder Materie, sie sei nun wie und welche sie wolle, gekommen sei, noch weiter nach einer Ursache zu fragen? Wie nahe liegt der Schritt, die Schöpfung dieser natürlichen Ursache oder Materie aus Nichts, d. h. aus dem Gedanken oder Willen, die B. selbst als eine übernatürliche, unbegreifliche, geoffenbarte Lehre bezeichnet, zu verwerfen und bei der Natur allein stehen zu bleiben? Und was heißt denn der Satz: Gott, der Geist hat die Natur oder Welt aus Nichts erschaffen, anders als: die Welt oder Natur ist Nichts für den Geist? Wie kann also B. das, was für das Urbild des menschlichen Geistes, folglich für diesen selbst Nichts ist, zum *wesentlichen* Gegenstand desselben machen, zu *dem Gegenstand*, von dessen Erkenntniß allein das Wohl des Men-

wahren Wesens sei? Hat denn nicht der Mensch in der Gottähnlichkeit seines Geistes einzig die Quelle der Wahrheit? Wie soll er sie also außer sich suchen? B. sagt, daß die Natur nicht den Willen, sondern nur die Macht Gottes offenbare, daß sie wohl zur Widerlegung des Atheismus, aber nicht zur Begründung der Religion hinreiche, daß sie also nichts Positives von Gott aussage, ja daß man eigentlich, streng genommen, von der Natur auf Gott nicht schließen könne, denn zwischen dem materiellen Wesen der Natur und dem geistigen Wesen Gottes sei keine Analogie, keine Aehnlichkeit, Gott sei nur sich selbst gleich, daß die Natur oder Welt nicht, wie die Alten sagten, das Bild, sondern das Werk Gottes, der Mensch aber nicht, wie gleichfalls die Alten sagten, das Bild der Welt, sondern Gottes sei*). Wie kann also B. als Christ dem Gottesbild zumuthen, daß es die Schleußen der profanen Sinne öffnen, sich in den Koth der gottlosen Materie versenken solle? Heißt das nicht, das *Licht unter den Scheffel stellen*? Stimmt aber das mit den Lehren und Geboten des Christenthums überein? Nein! es widerspricht dem Christenthum. B. hebt auf dem Gebiete der Physik, der Naturwissenschaft die Wahrheit und Gültigkeit des Christenthums auf. Nichts hat die Menschheit mehr von der Natur abgezogen, als das Christenthum, Nichts mehr *die* Gesinnungen und Vorurtheile erzeugt oder doch genährt, die B. für die größten Hindernisse des Naturstudiums erklärt. Indem er daher diese Hindernisse beseitigt, beseitigt er indirekt das Christenthum selbst; aber natürlich nur als Physiker, als naturwissenschaftlicher Reformator, denn außerdem und nebenbei ist er Christ comme il faut.

*) Diese Stellen stehen de Augm. Sc. III. 2. et I. Imp. Phil. de Interp. Nat. S. XII. Cog. et Vis.

II.

Thomas Hobbes.

§. 24.

Uebergang von Bacon zu Hobbes.

Mit der Erfahrung, der Wahrnehmung der sinnlichen Wirklichkeit, Bacon als den wahren Weg zur Erkenntniß anpries, wurde das, s wir überhaupt das Materielle, Sinnliche oder Erscheinende nenn, das Ziel und wesentliche Objekt des Geistes, ganz im Gegensatze gen jenes innerlich religiöse und metaphysische Leben des Mittelalters, der Geist jenseits der Natur, jenseits der gegenwärtigen, sinnlichen Wirkhkeit einerseits in die Anschauung des göttlichen Wesens, wie im Mystimus, andererseits in die Betrachtung der abstrakten Bestimmungen des esens überhaupt, wie in der scholastischen Metaphysik vertieft war; d der Geist, der nur das und nur so ist, was und wie sein Objekt ist, rde dadurch selbst sinnlich, materialistisch. Wie der Mensch, wenn aus der Schule, wo er entfernt vom Leben, in der Zucht unter strenn Regeln und Gesetzen gehalten wird, heraustritt, jetzt im Bewußtin oder Gefühle seiner Selbstständigkeit sich in das Leben hineinwirft; wurde der menschliche Geist, als er das Gymnasium des Mittelalters ließ, und, befreit von der Zucht der Kirche und dem Formenwesen der en Metaphysik, auf die Universität der neuern Zeit zog, jetzt, in der sonderung von allem Höhern und Uebersinnlichen, gleichsam vom usche der Sinnlichkeit ergriffen, in den Materialismus hinuntergerisn, seiner selbst entleert.

Diese Geistesausleerung zeigt sich zuerst in der Form eines Systems s Empirismus und Materialismus in Hobbes, der Unmögliches llte, nämlich die Empirie als Philosophie selbst aussprechen und

geltend machen*), dessen ungeachtet aber unstreitig einer der interessantesten und geistreichsten Materialisten der neuern Zeit ist. Wie die Philosophie oder richtiger der Materialismus Hobbes' nichts Ursprüngliches, nichts Unbedingtes und Absolutes, nichts aus sich selbst Bestimmendes und Bewegendes zum Inhalt und Objekt hat; so ist auch der Form nach seine Philosophie oder sein System (wenn man anders nur diese Worte bei H. anwenden darf) kein System, sondern eine Gedankenmaschine, sein Denken reiner Mechanismus, eben so äußerlich, so locker zusammengehalten, wie eine Maschine, deren Theile trotz ihres Zusammenhangs ein unlebendiges, einheitsloses Außereinander bleiben, eben so langweilig, einförmig, trocken, wie eine mechanische Operation, so indifferent und blind, wie der Zufall oder die äußerliche, mechanische Nothwendigkeit, indem er gleichgültig gegen den differenten, specifischen Inhalt der Dinge Alles nivelirt, d. i. ohne Unterscheidung, ja mit der Negation der Differenz bestimmte Gesetze oder Kategorien, die nur innerhalb der beschränkten, untergeordneten Sphäre bestimmter Objekte

---

*) Allerdings ist es ein Widerspruch, die Empirie, wenigstens die rohe, unausgebildete, unvollendete Empirie als Philosophie aussprechen zu wollen. „Wird denn aber je die Empirie fertig, verläuft sie sich nicht ins Unendliche?" Aber, frage ich dagegen, wird denn je die Philosophie fertig? Für sich freilich ist der Philosoph fertig, seine Bestimmungen gelten ihm für die absoluten, adäquaten, letzten, schlechthin nothwendigen und allgemeinen; aber sind sie es auch für die Andern, für die Zukünftigen? Mit Nichten; das „absolute Wissen" dieser Philosophie erweist sich mit der Zeit als endliches Wissen, ihr Allgemeines als Partikuläres, ihr absolut Nothwendiges nur als zeitlich, historisch Nothwendiges. Und die Philosophie wird sich so lange in's Unendliche verlaufen, so lange es einen empirischen Verlauf in's Unendliche gibt, d. h. so lange als Zeiten auf Zeiten, Menschen auf Menschen folgen. Die Vorwürfe, die die spekulative Philosophie dem Empirismus macht, treffen daher sie selbst. Uebrigens ist der Hobbes'sche, überhaupt moderne Empirismus keineswegs der [illegible] solute, sondern ein endlicher, beschränkter Empirismus, denn überall macht [illegible] bestimmte Erscheinungen zum absoluten Wesen. So macht H. [illegible] Rechnen zum Wesen des Denkens, so die Erscheinung des Menschen im Bürgerkriege zum ursprünglichen Wesen des Menschen. Im Leviathan c. 13 führt er selbst ausdrücklich den Bürgerkrieg als ein Beispiel von dem Naturstand des Menschen an.

lten, die Gesetze des endlichen oder äußerlichen Mechanismus auf
e Objekte ausdehnt. Der logische Begriff, der den Empiris-
us oder Materialismus des Hobbes, wie der spätern Empiristen
herrscht, ist daher, weil er eine Verneinung alles Substanziellen und
bedingten ist, allein der Begriff der Relativität oder Bedingt-
it. Denn selbst der Geist ist in ihm kein Ursprüngliches, von sich
bst Anfangendes, Erstes, sondern ein lediglich Gesetztes und Beding-
*); alle seine Erkenntnisse und Begriffe entspringen aus den Bildern
d Vorstellungen der Sinne, diese aber sind Wirkungen der Bewegun-
n zwischen den Organen und der einwirkenden Objekte, diese Bewegung
einwirkenden Objekte ist aber selbst wieder eine von einer andern
dingte, diese letztere wieder und so fort bis ins Unendliche; denn im
griffe der mechanischen Bewegung liegt nicht der Begriff der
sprünglichkeit, des Selbstanfangs, sondern der der Bedingtheit. Der
npirismus hat daher keinen Anfang, keine Mitte, kein Ende, d. h.
erhaupt kein Princip, denn er hat keine substanziellen Begriffe zu
nem Princip, sondern wie sein Objekt, so sind seine Begriffe selbst
ativ, bedingt; er ist und kann daher nie sein ein System, wenn
ch äußerlich konsequent, ist er doch innerlich halt- und zusammen-
ngslos.

Aber gerade in dieser Entleerung und Entäußerung des Geistes,
dieser excentrischen Materialität des Denkens liegt das Interessante
nd historisch Bedeutsame des Hobbesischen Systems, liegt seine Noth-
endigkeit, sein Zusammenhang mit der Geschichte der neuern Zeit und
n diesem seine Rechtfertigung und Würdigung. Denn es war ganz in
er Ordnung, daß der menschliche Geist, als er aus dem engen und
dumpfen Gymnasium des Mittelalters, aus dem beschränkten Kreise

*) Der Geist ist nichts anderes, sagt H. in seinen Einwürfen gegen Cartesius,
als eine Bewegung in gewissen Theilen des organischen Körpers.

seiner frühern klösterlichen Eingezogenheit und Abgeschiedenheit von dem Leben und der Welt in das freie Universitätsleben der neuern Zeit überging, in das entgegengesetzte Extrem verfiel, und alles Ideale, Uebersinnliche, alle Metaphysik jetzt als ein Nichtiges verwarf. Der Empirismus und Materialismus ist im Lebenslauf des denkenden Geistes, was im Lebensgang des Einzelnen die Periode ist, wo er von der Höhe seiner ersten, nur noch subjektiven, durch keine Erfahrung begründeten idealen Anschauungen in die Fluthen des sinnlichen Lebens sich hinabstürzt. Erst der Idealismus, welcher aus den Zerstreuungen dieser erfahrungsreichen Periode zurückkehrt, ist bewährter, seiner selbst gewisser Idealismus. Daher wurde auch der abstrakte, subjektive Idealismus der Cartesischen Philosophie erst auf der Rückkehr aus dem Empirismus der Engländer in Kant und Fichte, in denen der Geist wieder zu sich selbst kam, sich in sich sammelte, inhaltsreicher, bewährter Idealismus *).

*) Gegen die Bedeutung, die hier dem Empiris- und Materialismus gegeben wird, wird man wohl nicht einwenden, daß ja auch die Materialisten zum Theil vom Sinnlichen als einem bloßen Scheine, wie Hobbes von dem great Deception of sense, sprechen, die Realität der Sinnenvorstellungen aufheben; denn der Idealismus, wie er sich innerhalb des Empirismus findet, ist selbst Materialismus. Auch ist wohl zu merken, daß hier der Empirismus überhaupt nach seinem allgemeinen Begriff bezeichnet wird. Hobbes ist ein ganz abstrakter Materialist, d. h. der Begriff, der seine Philosophie beherrscht, ist der Begriff der bloßen Materie, des bloßen Körpers, oder richtiger des abstrakten, mathematischen Körpers, dessen wesentliche Bestimmung allein die Quantität ist. Dieser reine gedankenhelle Körper ist das Substanzielle in seiner Philosophie, in dieser Reinheit und Abstraktion ist er aber die Negativität und Idealität aller sinnlichen Accidenzen, d. i. aller Qualität; d. h. ist nur die durch den Gedanken allein wahrnehmbare Beschaffenheit, die ganz abstrakte Qualität, die Quantität die substanzielle Bestimmung des Körpers; bei spätern Materialisten dagegen, besonders französischen, ist der Begriff, der sie beherrscht, der der sinnlichen Materie, des sinnlichen Körpers, die Versenkung in die abstrakte Körperlichkeit der Materialität ist bei ihnen zur Versenkung in die Sinnlichkeit, in das Wesen der sinnlichen Vorstellung und Empfindung geworden.

§. 25.
Hobbes' Leben.

Thomas Hobbes wurde 1588 geboren zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton, wo sein Vater Prediger war. Er verrieth frühzeitig lebhaften Geist, und bezog daher schon im zarten Jünglingsalter die Universität Oxfort, wo damals noch die scholastisch aristotelische Philosophie herrschte. Mehr als die Schule trug daher zur Entwickelung seiner Geistesrichtung eine Reise durch Frankreich und Italien bei, wo er durch die Bekanntschaft und den Umgang mit den Gelehrten dieser Länder zu eigenem Nachdenken und dem Zweifel an der Nützlichkeit und dem Werthe der bestehenden Schulweisheit erwachte. Nach der Rückkehr in sein Vaterland warf er daher mit Ekel und Widerwillen die damalige Metaphysik, Logik und Physik weg, weil sie für das Leben unbrauchbar und durch die Erfahrung nicht begründet wären, und las dafür fleißig die griechischen und lateinischen Philosophen, Dichter und Geschichtschreiber, von denen er den Thucidides selbst ins Englische übersetzte. Obgleich sein Haß gegen die Schulweisheit durch diese Lektüre nur noch stärker wurde; so hatte er doch noch nicht sich selbst eine bestimmte philosophische Methode oder Anschauung angeeignet, sondern huldigte dem Eklekticismus, zu dem ihm eben so wohl eigene Neigung, als der freundschaftliche Umgang mit Bacon brachte, der von ihm rühmte, daß keiner mit solcher Leichtigkeit, wie er, in seine Gedanken eingehe. Auf einer zweiten Reise aber überzeugte er sich durch die Lektüre des Euklides, dessen Studium er erst begann, als er schon über 40 Jahre alt war, von der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit der mathematischen Methode und ihrer Anwendung auf die Philosophie. Eine dritte Reise durch Italien und Frankreich wurde für ihn durch seine Bekanntschaft mit Galiläi, Peter Gassendi und Mersenne, und das Interesse, das er jetzt an der Physik nahm, von noch größerer Wichtigkeit. Nach der Rückkehr in sein Vaterland, im

Jahre 1637, veranlaßten ihn jedoch die dortigen Volksbewegungen, sich zunächst hauptsächlich auf die Politik zu legen, in der Absicht, aus der Philosophie her ein Heilmittel gegen die demokratischen Tendenzen in seinem Vaterlande zu holen. Dem Elend eines Bürgerkrieges zu entgehen, verließ er sein Vaterland, und begab sich wieder nach Paris, wo er in vertrauter Freundschaft besonders mit Gassendi lebte, und auch mit Cartesius durch die Vermittelung Mersenne's bekannt wurde. Hier gab er aus Theilnahme an dem Schicksal seines Vaterlandes, um die Rechte des Königs und die Nothwendigkeit einer unumschränkten obersten Gewalt zur Erhaltung des Friedens zu erweisen, von Neuem mit Noten vermehrt, sein Buch de Cive heraus, das schon 1642, aber nur in wenigen Exemplaren, zu Paris erschienen war.

Die politischen Grundsätze, die H. in dieser Schrift aussprach, bildeten daher auch den schneidensten Gegensatz zu den demokratischen und revolutionären Principien, die zu seiner Zeit in seinem Vaterland hausten. Während dort die Demokratie das monarchische Moment aus dem Staate ausschied, Alles nur in das Volk concentrirend, macht er dagegen jenes Moment zum einzigen, ausschließlichen Princip des Staates, faßt es sogar als den Staat selbst auf, und bildet so aus seinem Staate einen Kopf ohne Körper*).

Von Paris begab sich H. wieder in sein Vaterland zurück, wo er sich jedoch keiner politischen Partei anschloß, sondern nur in der Ver-

*) Villemain äußert sich in seiner Histoire de Cromwel 2. Vol. über Hobbes sowohl in politischer als religiöser Hinsicht also: .... c'etoit dans le spectacle de la révolution anglaise, qu'il avait surtout puisé l'amour du despotisme, le mépris de la religion, profanée par tant de folies, et ce culte honteux de la fatalité et de la force, auquel il a reduit toutes les croyances et tous les droits. Embrassant le pouvoir absolu par haine pour les fureurs populaires, se réfugiant dans l'athéisme pour échapper aux absurdités des sectes, ce philosophe incrédule avait été l'un des hommes les plus dévoués à l'autorité royale et l'un des plus ardents ennemis de toute réforme politique etc.

bindung mit Gelehrten, wie Harvey, Selden, Cowley, lebte, und sich mit der Ausarbeitung seiner Philosophie beschäftigte.

H. machte sich durch seine Schriften, besonders seine Schrift de Cive und seinen Leviathan, die sogar noch nach seinem Tode von der Universität Oxford zum Feuer verdammt wurden, eine Menge nicht nur wissenschaftliche, sondern auch persönliche Feinde. „Es streiten mit mir, schreibt er selbst an Samuel Sorbiere, die Mathematiker — er hatte sie durch seine Kritik der Mathematik gegen sich aufgebracht —; es streiten mit mir viele Politiker und der Klerus über das Recht des Königs. Ein Theil des Klerus zwang mich, aus England nach Frankreich zu flüchten und ein anderer Theil des Klerus zwang mich wieder aus Frankreich nach England zu flüchten." Aber auch hier ließ ihm die Geistlichkeit keine Ruhe, indem sie ihn der Ketzerei und selbst des Atheismus beschuldigte. Seine letzten Schriften waren eine Uebersetzung des Homers, ein Dialog über den Bürgerkrieg in England, der übrigens ohne sein Wissen veröffentlicht wurde, ein physiologisches Dekameron oder zehn Bücher von der Naturphilosophie, endlich eine Streitschrift über die Nothwendigkeit und Freiheit der menschlichen Handlungen.

H. hatte das Glück, bis an sein Lebensende die Kraft seines Geistes und seiner Sinne ungeschwächt zu behalten. Sein Tod erfolgte 1679 im 91. Jahre seines Lebens, das er im Cölibate zugebracht hatte, den er für den dem Studium der Philosophie angemessensten Stand hielt, ob er gleich in seinen jüngern Jahren nichts weniger, als ein Weiberfeind war.

H. las nur sehr gute und eben darum sehr wenige Bücher. Ja er pflegte oft zu sagen, wenn er so viel über den Büchern gelegen wäre, als andere Gelehrte, so wäre er eben so unwissend, wie sie, geblieben.

Seine für die Geschichte der Philosophie wichtigsten Schriften sind Elementorum philosophiae Sectio prima de Corpore. De Homine sive Elementorum Philosophiae Sectio secunda. Elementorum Phil. Sectio tertia de Cive.

De Libertate et necessitate. Leviathan sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis. Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia. Amstelodami 1668. Die Hauptquelle für sein Leben ist Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita. Caropoli 1681, dessen Verfasser John Aubry, Hobbes Freund, ist.

§. 26.

Hobbes Gedanken über die Philosophie, ihre Materie, Form und Eintheilung.

Objekt der Philosophie ist jeder Körper, der als irgend wie entstanden vorgestellt, und irgend wie verglichen werden kann, d. i. Alles, was zusammengesetzt und aufgelöst werden kann, was eine Entstehung oder Eigenschaft hat. Was daher unentstanden ist oder keine Beschaffenheit hat, ist nicht Gegenstand der Philosophie, denn sie beschäftigt sich damit allein, die Eigenschaften aus der Ursache oder die Ursache aus den Eigenschaften zu erkennen. Die Philosophie als bloße Körperlehre schließt daher von sich die Theologie aus, die Lehre von der Natur und den Eigenschaften Gottes, als des Ewigen, Unerzeugten, Unbegreiflichen, kurz Alles, was nicht Körper oder Körperbeschaffenheit ist. (Logic. c. 1. §. 8.)

Unendliches ist also nicht Gegenstand der Philosophie. Vom Unendlichen gibt es keine Vorstellung; nicht der Mensch, noch sonst ein endliches Wesen, nur das Unendliche selbst kann vom Unendlichen einen Begriff haben. Alles, was wir wissen, haben wir nur von unsern sinnlichen Vorstellungen oder Bildern. Das Wissen und der Verstand sind selbst weiter nichts, als eine von dem Drucke der äußern Objekte auf die Organe erregte Bewegung des Gemüthes. Alle unsere Begriffe sind darum nur Begriffe vom Endlichen. Von Gott wissen wir nur soviel, daß er existirt, daß er schlechtweg ist, und in Beziehung auf uns Gott d. i. König, Herr und Vater ist. (Phys. c. 26. §. 1. u. de Cive c. 15. §. 14.)

Die Philosophie ist daher nichts anderes, als die durch richtiges Denken oder Schließen erlangte Kenntniß der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren Ursachen und der möglichen Ursachen aus ihren Erscheinungen oder Wirkungen. Sie hat auch keinen andern Zweck, als dem menschlichen Leben Nutzen und Vortheil zu bringen. (Log. c. 1. §. 2. u. 6.)

Da die Philosophie bloße Körperlehre ist, es aber zwei von einander verschiedene Gattungen von Körpern gibt, wovon der eine, durch die Natur zusammengefügt, der natürliche Körper, der andere aber, durch den Willen der Menschen vermittelst Verträge gemacht, Staat heißt; so sind die Natur- und Staatsphilosophie die zwei Haupttheile der Philosophie. Da aber die Erkenntniß des Staats die Erkenntniß von den Neigungen, Affekten und Sitten der Menschen voraussetzt; so zerfällt die Staatsphilosophie wieder in zwei Theile, nämlich in die Ethik, die von den Neigungen und Sitten, und in die Politik, die von den Pflichten der Bürger handelt. (l. c. §. 9.)

Die Naturphilosophie aber besteht aus der Ontologie oder Philosophia prima, welche von dem allgemeinsten Gegenstand, dem Körper und dessen Accidenzen, der Größe und Bewegung handelt, der Lehre von den Verhältnissen, der Bewegung und der Größen (der angewandten Mathematik und Geometrie) und der eigentlichen Physik oder der Lehre von den Naturerscheinungen (Leviath. c. 9. und überhaupt Sect. I. de Corp.) Voran geht aber als das „Licht der Vernunft (ad Lectorem*) die Logik, deren Gegenstand die Zeichen und Merkmale der Gedanken, die Namen oder Worte sind, weil ohne sie sich keine Wissenschaft erwerben läßt und von ihrem richtigen Gebrauch allein die Richtigkeit unsers Denkens und Schließens abhängt.

Die Thätigkeit der Philosophie, das Denken oder Schließen ist nichts weiter, als ein Rechnen. Das Rechnen nämlich besteht in der

*) Sehr interessant ist dieses kurze Vorwort, worin er den genetischen Gang seiner Philosophie nach dem Vorbild der mosaischen Genesis zeichnet.

Erkenntniß der Summe, wenn mehrere Dinge gleichzeitig zu einander hinzugesetzt werden, und des Restes, wenn eines von dem andern abgezogen worden ist. Alles Denken reducirt sich daher auf die Operationen des Addirens oder Subtrahirens; denn das Rechnen beschränkt sich nicht blos auf Zahlen, es kann auch die Größe zur Größe, die Bewegung zur Bewegung, die Zeit zur Zeit u. s. w. hinzugesetzt, und wieder davon abgezogen werden. (Log. c. 1. §. 2 et 3.)

Da das Denken überhaupt nur eine ganz äußerliche Operation ist, nichts weiter als ein Addiren und Subtrahiren, und die Philosophie nur erzeugbare und auflösbare Dinge zu ihrem Objekte hat; so ist sie ganz in dem Sinne, wie die Mathematik, eine demonstrative Wissenschaft, und dieselbe Gewißheit der Beweise, die das Eigenthümliche der Geometrie ausmacht, kann auch in der Philosophie stattfinden, wenn nur die Definitionen (d. i. die ersten Sätze, die Principien der Demonstration) richtig sind. (l. c. c. 6. §. 16 et 13.)

Bei den Dingen, die eine Ursache und Entstehung haben, muß daher die Philosophie in der Definition derselben die Ursache oder Entstehungsweise angeben, also z. B. den Kreis definiren, als eine Figur, die aus der Umdrehung einer geraden Linie in der Ebene entsteht, denn der Zweck der Demonstration ist die Erkenntniß der Ursachen und Entstehungsweisen der Dinge. (l. c.)

Durch diese Demonstration jedoch, die aus ihrer Entstehung eine Materie ableitet, und daher eine Demonstration a priori ist, können wir nur die Dinge erkennen, deren Erzeugung von unserer eigenen Willkür abhängt. Die meisten, die Größe betreffenden Lehrsätze können daher bewiesen werden; denn, da die Ursachen der Eigenschaften, welche die einzelnen Figuren haben, in den Linien liegen, die wir selbst ziehen, und die Entstehung der Figuren also von unserm Willen abhängt; so wird zur Erkenntniß jeder eigenthümlichen Beschaffenheit einer Figur weiter nichts erfordert, als daß wir genau Alles erwägen, was sich aus der Konstruktion ergiebt, die wir in der Zeichnung der Figur selbst machen.

Die Ursachen der natürlichen Dinge aber sind nicht in unserer Gewalt, und überdem noch ihr wichtigster Theil (der Aether nämlich) unsichtbar; bei ihnen können wir daher ihre Eigenschaften nicht aus ihren Ursachen, sondern wir müssen vermittelst der Demonstration a posteriori aus den Wirkungen und Erscheinungen ihre Ursachen ableiten. Indeß, da sich auch die Physik, die Wissenschaft von der Natur, auf die Geometrie, die Größenlehre stützt, indem die Erkenntniß der Bewegung, die Alles in der Natur bewirkt, die Erkenntniß der Quantität voraussetzt; so gibt es auch in der Physik manche a priori demonstrirbare Gegenstände. Die Politik und Ethik dagegen, als die Wissenschaften vom Gerechten und Ungerechten, vom Billigen und Unbilligen, können a priori demonstrirt werden, weil wir selbst die Urheber der Verträge und Gesetze sind, welche die Principien und Ursachen des Rechten und Billigen sind; denn ehe es Gesetze und Verträge gab, war weder Recht noch Unrecht*). (De Homine c. 10. §. 5.)

Das Eigenthümliche der methodischen Demonstration besteht nun näher darin, daß 1) die ganze Reihe der Schlüsse den Gesetzen des Syllogismus gemäß ist, 2) daß die Prämissen der einzelnen Schlüsse bis auf die ersten Definitionen vorher demonstrirt sind, 3) daß nach den Definitionen der weitere Fortgang in der nämlichen Weise geschieht, in der der Lehrende jedes Einzelne gefunden hat, daß also zuerst die Gegenstände demonstrirt werden, welche den allgemeinsten Definitionen am nächsten liegen, und den Inhalt der Philosophie, welche die erste Philosophie, Philosophia prima heißt, ausmachen; hierauf

*) Die Art, wie H. das Denken und die Demonstration auffaßt, ist nicht nur deswegen interessant, weil sie die mechanische Aeußerlichkeit seiner Denkweise deutlich darstellt, sondern auch deßwegen, weil in ihr schon die Kantische Ansicht vom Denken enthalten ist, namentlich wie sie Jakobi aussprach und erfaßte, dem zufolge das Denken ein äußerlicher Mechanismus ist, sich nur begreifen läßt, was sich construiren läßt, nur das aber construirt werden kann, was man selbst erzeugen, machen kann, und daher ein begreifendes Wissen vom Ewigen, Unendlichen unmöglich ist.

die Gegenstände, welche durch die Bewegung schlechtweg demonstrirt werden können, also die Gegenstände der Geometrie; nach diesen die Dinge, welche durch sichtbare Bewegung, wie Stoß und Zug, bewiesen werden können. Von hieraus wird fortgegangen zur Bewegung der unsichtbaren Theile oder der Veränderung, und zur Lehre vom Sinne und der Einbildungskraft, d. i. zur Physik, und von dieser endlich zur Moral, die die Bewegungen der Seele betrachtet, wie Hoffnung, Begierde, Liebe, Haß, Furcht, worin die ersten Gründe der Pflichten oder Politik enthalten sind. (Log. c. 6. §. 17.)

§. 27.

Kritische Uebersicht der Hobbes'schen Naturansicht.

Wie das Denken, die innigste Thätigkeit des Geistes, bei Hobbes, weiter nichts ist, als die ganz äußerliche, mechanische Operation des Rechnens; so ist ihm die Natur auch nicht Gegenstand als ein lebendiges Wesen, als Natur, sondern um einen Ausdruck aus der neuern Philosophie zu nehmen, als ein todtes Objekt, und seine Naturphilosophie daher nicht Naturphilosophie, sondern nur Körper- und Bewegungslehre; denn dem, was in der neuern Philosophie Objekt genannt wurde, entspricht das, was in der frühern Körper oder Materie hieß. H. legt bei seiner Naturphilosophie einzig und allein die mathematische Anschauung zu Grunde, die Mathematik hat bei ihm nicht, wie bei Bacon sekundäre, sondern primitive, produktive Bedeutung; aus ihr allein erzeugt er, so zu sagen, die Natur. Dem zufolge ist nothwendig das einzig Substanzielle und Wirkliche von der Natur bei ihm der Körper als Körper lediglich und allein in der Bestimmung der Quantität oder Größe*). Diese ist das einzig wesentliche und reale Prädikat, ohne

*) Intelligendum est.... Accidentia quidem ea, propter quae aliam rem animal aliam arborem, aliam aliter nominamus, generari et interire et proinde nomina illa no

das der Körper nicht sein, noch vorgestellt werden kann. Und da als das Substanzielle von der Natur lediglich der Körper als Körper zu Grunde gelegt ist, der Körper als solcher aber ein Todtes, ein Gleichgültiges, ein Auseinandergetrenntsein ist; so kann die Aufhebung dieser Gleichgültigkeit und Getrenntheit der Körper, eine Aufhebung, durch welche Verbindung und Zusammenhang, und durch diese erst Leben und Bestimmung entsteht, der Körper ein bestimmter Körper, die Größe eine qualitative wird, nur die Bewegung und zwar die mechanische, in Druck, Stoß, Zug sich äußernde Bewegung sein. Das Princip der Bestimmung ist also die Bewegung*). Da aber jede Bewegung bei diesen Voraussetzungen nur eine andere Bewegung zum Grunde hat, diese wieder eine andere und so fort, da das Princip und der Anfang der Bewegung nicht in der Natur, als bloßem Körper liegen kann; so ist die Bewegung nur von dem denkenden Subjekte, das sie als eine Thatsache aus der Erfahrung aufgenommen, in die Natur hineingetragen, sie ist ihr nicht immanent. Die sinnlichen Qualitäten, welche aus dem mathematischen Körper erst den sinnlichen und empfindlichen, den physikalischen machen, welche die Dinge differenziren und

---

amplius ipsis convenire, quae prius conveniebant, non autem generari aut perire magnitudinem, propter quam nominamus aliquid corpus. Philosophi, quibus a ratione naturali discedere non licet, supponunt, corpus generari aut interire non posse, sed tantum sub diversis speciebus aliter atque aliter nobis apparare ... Accidentia autem caetera praeter magnitudinem sive extensionem omnia generari et interire posse, manifestum est ... Corpora itaque et accidentia, sub quibus varie apparent, ita differunt, ut corpora quidem sint res non genitae, accidentia vero genita, sed non res. Philosoph. prima c. VII. 20.

*) Causae Universalium (z. B. lineae, planianguli) (eorum quorum causae aliquae omnino sunt) manifestae sunt per se sive naturae (ut docunt) notae, ita ut nulla omnino Methodo indigeant; causa enim eorum omnium Universalis una, est motus. Nam et figurarum omnium varietas ex varietate oritur motuum quibus construuntur, nec motus aliam causam habere intelligi potest praeter alium motum, neque varietates rerum sensu perceptarum ut colorum, sonorum, saporum etc. aliam habent causam praeter motum. Log. c. VI. 5.

specificiren, und durch diese Besonderung und Unterscheidung Geist und Seele in den Körper hauchen, die sinnlichen Qualitäten sind daher auch, eben weil nur der mathematische Körper, der Körper als Körper, als das Reale und Wirkliche bestimmt ist, nothwendig nach H. weiter nichts als wesenlose Accidenzen, Produkte der Bewegung des einwirkenden Objektes und des rückwirkenden dagegenstrebenden Subjektes, d. i. Erscheinungen, Bilder, Vorstellungen (Phantasmata) des empfindenden Subjektes.

Es ist allerdings ein hoher und wahrer Gedanke, daß die Bewegung das Princip der Natur ist, aber wie nach Aristoteles die ältern Naturphilosophen Griechenlands darin fehlten, daß sie ein bestimmtes Element zum Princip der Dinge machten, das eben als ein bestimmtes nicht das allgemeine Princip der so sehr unterschiedlich bestimmten natürlichen Dinge sein kann; so fehlten Hobbes und Cartesius, der im Wesentlichen wie H. über die Natur dachte, zwar nicht darin, daß sie die Bewegung zum Princip der Bestimmung und Differenzirung der Materie, damit zum Princip der Dinge selbst machten, aber wohl darin, daß sie eine besondere, die mechanische, nur mathematisch bestimmbare Bewegung zum allgemeinen Princip erhoben. So lange daher die mathematischen Anschauungen den Geist beherrschten, konnte keine wahre Anschauung vom Leben, von der Natur der Qualität, dem eigentlich Physikalischen entstehen. Der Mathematiker muß die mechanische Bewegung zum allgemeinen Princip, die Natur zu einer Maschine machen, sonst ist sie ihm nicht mathematisch construirbar. Die Qualität, die gerade die Natur beseelt, das Physikalische, das Feuer des Lebens in sie haucht, ist in der quantitativen Anschauung der Natur ein Aufgehobenes, Ideelles, ein bloßes Accidenz, ein Unreales, und selbst das Leben kommt in ihr nur als Maschine in Betracht, sie mag nun als hydraulische oder sonst wie bezeichnet werden.

§. 28.

Hobbes' Philosophia prima.

Wenn wir uns von einer Sache nicht ihre Beschaffenheit, sondern nur ihre Existenz außer unserer Seele vorstellen; so haben wir die Vorstellung oder das Bild des Raums. Der Raum ist daher die Vorstellung einer existirenden Sache lediglich als existirenden, d. i. ohne die Vorstellung irgend eines andern Accidenz, außer ihrer Erscheinung außer der Seele. (Phil. prima c. 7. §. 2.)

Wie der Körper von seiner Größe, so läßt auch der bewegte Körper von seiner Bewegung eine Vorstellung in der Seele zurück, nämlich die Vorstellung eines jetzt diesen jetzt einen andern Raum in ununterbrochener Succession durchlaufenden Körpers. Diese Vorstellung ist die Zeit; die Zeit daher die Vorstellung der Bewegung, in wiefern wir in ihr Succession vorstellen. Nicht ganz richtig nennt daher Aristoteles die Zeit das Maaß der Bewegung, denn wir messen die Zeit durch die Bewegung, nicht aber die Bewegung durch die Zeit. (§. 3.)

Körper ist das, was unabhängig von unserer Vorstellung, für sich selbst bestehend, existirt, und mit irgend einem Theile des Raums zusammenfällt, oder sich mit ausdehnt. Körper ist daher das, dem Ausdehnung, Subſtanzialität und Existenz zukommt. (c. 8. §. 1.)

Das Accidenz dagegen ist die bestimmte Art und Weise, wie wir den Körper vorstellen. Das Accidenz ist wohl, wie man sich auszudrücken pflegt, in dem Körper, aber nicht so wie ein Theil im Ganzen; denn sonst wäre das Accidenz ein Körper; sondern so, wie die Größe oder Ruhe oder Bewegung in dem ist, was groß ist, was ruht, was sich bewegt. Die Accidenzen, die nicht allen Körpern gemein, sondern nur einigen eigen sind, können untergehen, ohne daß der Körper untergeht. Aber ohne Ausdehnung oder Figur kann der Körper weder sein, noch vorgestellt werden. (§. 3.)

Die Ausdehnung des Körpers ist dasselbe, was seine Größe, oder das, was einige den wirklichen Raum (spatium reale) nennen.

Diese Größe aber hängt nicht von unserer Vorstellung ab, wie der imaginäre Raum, denn die Größe ist die Ursache von diesem, sie ist das Accidenz eines außer der Seele existirenden Körpers, er ein Accidenz der Seele. (§. 4.)

Der Raum (nämlich der Raum der Vorstellung, der imaginäre Raum), der mit der Größe eines Körpers zusammenfällt, heißt der Ort dieses Körpers, und der Körper selbst örtlich. Der Ort ist aber unterschieden von der Größe, denn der Körper behält immer dieselbe Größe, aber nicht denselben Ort. Der Ort ist nur die Vorstellung irgend eines Körpers von dieser oder jener Größe und Gestalt, die Größe aber sein eigenthümliches Accidenz, der Ort nur die eingebildete Ausdehnung, die Größe die wirkliche Ausdehnung oder ein Ausgedehntes. (§. 5.)

Die Bewegung ist die continuirliche Verneinung oder Verlassung eines Orts und die Erlangung eines andern. Die Bewegung kann nur in der Zeit vorgestellt werden. Denn, da die Zeit die Vorstellung der Bewegung ist, so hieße die Bewegung nicht in der Zeit vorstellen, so viel als die Bewegung ohne die Vorstellung der Bewegung vorstellen. (§. 10.)

Ein Körper ruht, wenn er eine Zeit lang an denselben Orten ist. Was sich bewegt, das ist nie an einem bestimmten Orte, auch nur die geringste Zeit lang; dasselbe hat sich bewegt, denn es ist jetzt an einem andern Orte, als es früher war, und wird sich bewegen, denn es verläßt den Ort, wo es ist, und wird daher einen andern erlangen. In jedem Theile des Raumes daher, durch den die Bewegung geht, können drei Zeitmomente, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterschieden werden. (§. 11.)

Was ruht, würde immer ruhen, wenn nicht etwas Anderes außer ihm wäre, welches es außer den Zustand der Ruhe versetzte. Eben so würde sich alles, was sich bewegt, immerfort bewegen, wenn nicht etwas Anderes außer ihm seine Bewegung verhinderte. Denn, wenn man kein äußeres Hinderniß annehmen wollte, so wäre kein Grund einzu-

sehen, warum es jetzt vielmehr, als zu einer andern Zeit ruhen müßte; seine Bewegung würde daher in jedem Zeitpunkt zugleich aufhören, was undenkbar ist. Alles, was sich bewegt, würde immer mit derselben Geschwindigkeit und in derselben Richtung sich fortbewegen, hinderte es nicht daran ein anderer bewegter und es berührender Körper. (§. 19 et c. 15. §. 1.)

Die unmittelbar wirkende Ursache jeder Bewegung nach vorausgegangener Ruhe) ist daher ein anderer bewegter und berührender Körper. Oder allgemeiner: jede Bewegung hat nur wieder eine andere zur Ursache. (Phys. c. 26. §. 1.)

Nach seiner Geometrie, den mathematischen Abhandlungen von dem Verhältnisse der Bewegung und Größen, geht nun Hobbes zur eigentlichen Physik über, die er mit der Empfindung beginnt. Der alles nivellirenden Indifferenz seines Denkens gemäß legt er auch bei der Empfindung die mechanischen Gesetze der Bewegung zu Grunde; aber dessen ungeachtet sind auch hier berücksichtigungswerthe Gedanken zu finden.

§. 29.

Hobbes' Physik.

Da die Vorstellungen und Bilder in dem Empfindenden nicht immer dieselben sind, sondern neue von Zeit zu Zeit entstehen, die alten aber vergehen, je nachdem die Organe der Empfindung bald auf dieses, bald auf jenes Objekt gerichtet sind; so sind sie eine Veränderung des Empfindenden. Jede Veränderung ist aber eine Bewegung in den innern Theilen des Veränderten; die Empfindung kann daher nichts anderes sein als eine Bewegung der innern Theile des Empfindenden. Da aber die Bewegung nur von einem Bewegten und Berührenden erzeugt wird; so liegt die unmittelbare Ursache der Empfindung in dem, was das Organ derselben berührt und drückt. Die Empfindung ist also eine innere, von der Bewegung der innern Theile eines Objekts in dem

Empfinden erzeugte, und durch die Mitteltheile bis zum innersten Theile des Organs fortgepflanzte Bewegung. Gegen diese vom Objekt erzeugte und vermittelst der Nerven und Häute bis zum Gehirn und von da bis zum Herzen, welches der Ursprung aller Empfindung ist, fortgepflanzte Bewegung erhebt sich aber ein Widerstand und Gegendruck, oder ein Streben des Herzens, sich vom Eindrucke des Objects zu befreien durch eine nach Außen dringende Bewegung, die eben deswegen als etwas Aeußerliches erscheint. Bei jeder Empfindung finden also zwei sich entgegengesetzte Bewegungen statt, das Eindrücken oder Einwirken des Objekts, und die Rückwirkung oder Reaktion des Organs, und erst aus dieser eine Zeit lang anhaltenden Reaktion entsteht das Bild oder die sinnliche Vorstellung. (Phys. c. 25. §. 1. 2. 3. 10. et Leviath. c. 1.)

Unter der Empfindung oder sinnlichen Wahrnehmung versteht man gewöhnlich zugleich eine Beurtheilung der Objekte durch die Bilder, nämlich durch die Vergleichung und Unterscheidung derselben. Mit der Empfindung in diesem Sinne, in dem sie auch hier genommen wird, ist nothwendig Gedächtniß verbunden, um das Frühere mit dem Spätern vergleichen und eins vom andern unterscheiden zu können. Zur Empfindung wird daher auch erfordert eine Mannigfaltigkeit von Bildern, um eines vom andern unterscheiden zu können. Ein Mensch z. B., der keinen andern Sinn, als den des Sehens hätte, und immer nur Ein und dasselbe Objekt ohne alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gestalt und Farbe ansähe, würde wohl klotzen und stieren, aber nicht sehen oder anschauen. Denn es ist eins, ob ich immer dasselbe empfinde oder gar nicht empfinde*). (Phys. l. c. §. 5.)

*) Mehrere solcher trefflichen Gedanken und Bemerkungen finden sich bei Hobbes besonders in seiner Physik und empirischen Psychologie. Vortrefflich sind das eilfte bis vierzehnte Kapitel de Homine.

Da das Wesen der Empfindung in der Bewegung besteht, so können die Empfindungsorgane nicht zugleich von zwei Objekten so bewegt werden, daß zwei Bilder von beiden Objekten entstünden. In einer und derselben Zeit kann nur Ein einziges Objekt wahrgenommen werden. (§. 6.)

Die Bewegung des Organs, aus welcher das Bild entspringt, heißt, so lange das Objekt gegenwärtig ist, Empfindung; ist es aber abwesend, jedoch das Bild noch da, Phantasie oder Einbildung. Die Einbildung ist daher eine wegen der Entfernung des Objekts geschwächte und abgemattete Empfindung. (§. 7.)

Das Subjekt der Empfindung ist das Empfindende selbst, nämlich das Lebendige, und richtiger sagt man daher: das Thier oder Lebendige sieht, als: das Auge sieht. Das Objekt ist das, was empfunden wird. Daher sehen wir nicht eigentlich das Licht, sondern die Sonne, denn Licht, Farbe, Ton, Wärme und die übrigen sinnlichen Qualitäten sind nicht Objekte, sondern Vorstellungen oder Bilder des Empfindenden. Die sogenannten sinnlichen Qualitäten sind im Objekte selbst weiter nichts, als eine Bewegung der Materie, wodurch das Objekt auf die Empfindungsorgane auf verschiedene Weise einwirkt, und eben so in uns nur verschiedene Bewegungen; denn die Bewegung erzeugt nur Bewegung, und die Erscheinungen oder Qualitäten sind sowohl im Schlafen, als im Wachen bloße Bilder, Accidenzen des Empfindenden, nicht des Objektes. Wie der Druck auf das Tastorgan die Vorstellung der Reibung, der Druck auf das Auge die des Leuchtenden und der Druck auf das Ohr den Ton hervorruft; so erzeugen auch die Objekte, die wir sehen oder hören, die Vorstellung durch den Druck, aber einen unbemerkbaren. Denn wenn die Farben und Töne in den Objekten selbst wären; so könnten sie von ihnen nicht getrennt werden, was doch wirklich der Fall ist, bei der Reflexion der sichtbaren Objekte durch Spiegel, und der hörbaren durch gebirgige Orte. Die sichtbaren Objekte erscheinen oft an

Orten, wo sie, wie wir bestimmt wissen, nicht sind, Verschiedenen in verschiedener Farbe, und oft auch zugleich an mehreren Orten. (§. 9. und 10.)

Die Entstehung nun der Qualitäten z. B. des Lichtes, geschieht folgendermaßen. Der Sonnenkörper stößt durch seine Bewegung den ihn umgebenden Aether von sich weg, so daß dadurch die der Sonne zunächst liegenden Theile des Aethers von ihr selbst bewegt, von diesen aber dann wieder die entfernteren Theile so lange fortgetrieben und gestoßen werden, bis endlich diese Bewegung das vordere oder äußere Auge berührt und drückt, und von da sich bis zum Herzen, dem innersten Lebenspunkte fortpflanzt. Die widerstrebende Bewegung des Herzens geht nun auf demselben Wege, wie die eindringende Bewegung herein kam, wieder zurück, und endigt in der nach Außen strebenden Bewegung der Netz- oder Nervenhaut. Und diese Bewegung nach Außen ist eben das Licht oder die Vorstellung des Leuchtenden. (c. 27. §. 2.)

§. 30.

Uebersicht und Kritik der Hobbes'schen Moral und Politik.

Die Hobbes'sche Philosophie oder richtiger Empirie weiß nichts von Geist und Seele; in ihr, die einzig auf das Materielle das Gebiet des Denkens beschränkt, einzig den Körper zum Objekt der Philosophie macht, blos ihn als das Denkbare kennt, kommt ja allein dem Körper Wirklichkeit und substanzielles Dasein zu; in ihr kann daher auch von keiner Psychologie, d. i. Seelenlehre, die Rede sein, sondern nur von einer empirischen Anthropologie. Nur als sinnliches, einzelnes, empirisches Individuum kann daher auch bei ihr in der Moral der Mensch Objekt sein. Indem aber in ihr das einzelne sinnliche Individuum zu Grunde gelegt, und als solches fixirt wird als ein Reales, ist die Basis der Moral, der Wille, als Wille des sinnlichen Individuums, als eins mit seiner Sinnlichkeit und Einzelexistenz, nothwendig auch ein sinnlicher, d. i. ungeistiger, unmoralischer Wille, d. h.

Begierde, Verlangen. Und da der Träger und das Subjekt des Willens, das einzelne Individuum bedingt, von Außen bestimmt, den mechanischen Eindrücken und Einwirkungen der Objekte Preis gegeben, kurz ein schlechtweg und durchaus determinirtes ist; so ist auch der Wille nothwendig hier ein Determinirtes, Abhängiges; er ist nichts, als eine von den Objekten des Willens selbst hervorgebrachte Bewegung des Bluts und der Lebensgeister. So wie ferner das Individuum nicht nur ein einzelnes, sondern nothwendig auch ein besonderes, von andern Individuen unterschiedenes ist; so ist auch das Objekt des Willens, der zu seiner Grundlage das einzelne und besondere, unterschiedene Individuum hat, das Gute nur ein besonderes, verschiedenes, rein individuelles, nur relatives. Nichts ist an und für sich gut oder böse; das Maaß dessen, was gut oder böse ist, ist das sinnliche Individuum. Das Gute hat daher nur die Bedeutung des Wohlthuenden, Angenehmen, Lusterweckenden, Nützlichen; das Böse die Bedeutung nur eines Uebels, des Unangenehmen, Schädlichen. Das größte aller Güter ist auf diesem Standpunkt nothwendig die Selbsterhaltung, das größte aller Uebel der Tod*).

Da der Mensch nur als sinnliches, d. i. einzelnes Individuum Gegenstand und Grundlage der Hobbes'schen Empirie, und in dieser sinnlichen Einzelheit als ein Selbstständiges und Reales fixirt ist; so ist es daher auch nothwendig, daß der Staat in ihr nichts Ursprüngliches und Ansichseiendes, sondern nur etwas entweder durch Gewalt und Unterwerfung, oder durch freiwillige Uebereinkunft und Verträge von den Individuen selbst Hervorgebrachtes und Gemachtes**), und ihm

*) Bonorum primum est sua cuique conversatio. Malorum omnium primum mors. (de Hom. c. XI. 4. 6.)

**) Magnus ille Leviathan, quae civitas appellatur, opificium Artis est, et Homo artificialis; quamquam Homine naturali (propter cujus protectionem et salutem excogitatus est) et mole et robore multo major. (Leviath. p. I. S. 1.) Si homines propriis singulorum imperiis regere se possent, h. e. vivere secundum leges naturales,

daher der Zustand der unbeschränkten Selbstständigkeit und Freiheit der einzelnen Individuen als der sogenannte Naturzustand vorausgesetzt ist. Der Staat, die Vereinigung der in ihrer sinnlichen Einzelheit und Individualität als selbstständig und real vorausgesetzten, in dieser Selbstständigkeit und Realität ihrer sinnlichen Einzelheit nicht nur gegen alle Verbindung und gegen einander selbst gleichgültigen, sondern auch feindseligen Individuen kann daher nur ein gewaltsamer Zustand sein, die Einheit nicht des Organismus, sondern der erdrückenden, nicht unterordnenden, sondern unterwerfenden, d. i. der blinden, rohen, mechanischen Gewalt. Da der Staat nur eine äußere Verbindung ist, nicht aus innerer Nothwendigkeit hervorgeht; so bleiben die Individuen, obwohl sie im Staate das Prädikat und die Bestimmung: Bürger bekommen, und in Bezug auf den tyrannisch unterdrückenden Staat alle Rechte verlieren, in Bezug auf ihre Mitbürger statt des Rechts auf Alles, welches ein jeder Einzelne im Naturzustande hatte, nur das beschränkte Recht auf Einiges behalten*), dennoch im Staate außer dem Staate, in der Verbindung außer der Verbindung, im sogenannten Naturzustande, d. i. einzelne für sich selbstständige Individuen; denn an sich, ihrer Natur nach sind sie gegen alle Staatsverbindung und Einheit gleichgültig, nur insofern sind sie es nicht, als sie im Staate den im allgemeinen Krieg des Naturzustandes unerreichbaren Zweck eines amönen Lebens erreichen können. Nothwendig kann daher diese Masse, diese aufgelöste Menge der gegen einander indifferenten Individuen nur

---

opus omnino civitate non esset, neque communi imperio coerceri. (De cive c. VI. 13. annot.) Duo sunt genera civitatum: alterum naturale, quale est Paternum et Despoticum; alterum institutivum, quod et politicum dici potest. In primo Dominus acquirit sibi cives sua voluntate; in altero cives arbitrio suo imponunt sibimet ipsis Dominum. (Leviath. l. c.)

*) Civitate constituta unusquisque civium tantum libertatis sibi retinet, quantum sufficit ad bene et tranquille vivendum, tantum item aliis adimitur, ut non sint metuendi. Extra civitatem unicuique ita jus est ad omnia, ut tamen nulla re frui possit. In civitate vero unusquisque finito jure secure fruitur. (De civ. c. X. 1.)

durch eine unumschränkte Zwingherrschaft zusammen gehalten werden, und die Einheit, der Staat nur in der obersten absoluten, Staatsgewalt Existenz haben, so daß sie allein, sei sie nun die Herrschaft mehrerer oder eines Zwingherrn, das Volk, der **Staat** selbst ist*) Der Status civilis ist nun zwar ein von dem Status naturalis unterschiedener Zustand, ja eine gewaltsame Negation, Verneinung desselben, indem er die in der Moral und im Status naturalis vorausgesetzte Realität der einzelnen Individuen aufhebt, sie in Bezug auf den Staat aller Rechte, Freiheit und Selbstständigkeit beraubt; aber zugleich bleibt doch der **Staat**, obwohl gerade nur die Zwingherrschaft den Staat, und folglich den **Unterschied** des Status civilis vom st. naturali ausmacht, im **Naturzustande****). Denn der Zwingherr hat das Recht auf Alles, welches im Naturzustande jeder Einzelne, hiermit Alle hatten, und wodurch der Naturzustand eben ein Naturzustand war; der Status civilis unterscheidet sich daher nur darin vom Status naturalis, daß in

---

*) Quod de civitate verum est, id verum esse intelligitur de eo homine vel coetu hominum, qui summam habet potestatem; illi enim civitas sunt, quae nisi per summam eorum potestatem non exsistit. (De Civ. c. XII. 4.) Civitatem in persona Regis contineri l. c. (c. VI. 13. Annot.)

) Dieß ist schon im Ursprung der obersten Staatsgewalt enthalten, wie sie Hobbes ableitet. Die Andern übertragen nämlich auf die Einigen oder den Einen, der herrschen soll, alle ihre Macht und Gewalt, d. i. alle ihre Rechte. Die Gewalt, das Recht des Herrschers ist nun zwar der **Form nach, insofern es nämlich ein übertragenes ist, vom Recht der Andern, das ein angebornes, **natürliches** ist, unterschieden; aber dem **Inhalt** nach ist es dasselbe Recht, das die Andern hatten, nämlich das unbeschränkte, unbedingte Naturrecht. Wir, so könnte man etwa jene Ueberträger sprechen lassen, geben das Recht, das uns die Natur gab, Dir Einem, damit Du mit diesem übervollen Schatz, mit dieser zusammengedrängten, kompakten, Masse von Recht die Gewalt habest, die erfordert wird, Friede und Ordnung zu bringen; damit wir in einen Stand des Friedens und der Ordnung kommen, treten wir aus dem Naturstande heraus, nur **Dich allein** lassen wir in demselben zurück, damit Du aus der reichen Schatzkammer Deiner Rechtsfülle Deine ehemaligen, jetzt aber ausgeleerten, bettelarmen Dutzbrüder mit Pfennigs- und Groschenrechten versorgest, und so mit der unbeschränkten Macht des Naturrechtes einen, die Andern ihrer Rechte beraubenden, sie kümmerlich einschränkenden Zustand, den Status civilis möglich machest.

jenem auf Einen Einzelnen oder auf Einige concentrirt und gehäuft ist, was in diesem Alle hatten. Die absolute Unbeschränktheit, welche die oberste Staatsgewalt hat, macht diese gerade zu jener natürlichen Freiheit, die jeder Einzelne im Naturzustande hat; sie bleibt, weil sie nicht beschränkt und bestimmt ist, unsittlich, ungeistig, unorganisch, den Begriff des Staats aufhebend, eine rohe Naturgewalt.

Dieser Widerspruch, der aus der ganzen Grundlage der H. Staatsrechtslehre hervorgeht, beruht besonders darauf, daß H. unter Recht nichts versteht, als die natürliche Freiheit, den Begriff des Rechts von dem des Staates absondert, und außer den Staat hinaus in den fingirten Naturzustand hineinträgt. Der Staat hat dagegen nur die Bedeutung einer Aufhebung oder Einschränkung der unbeschränkten Naturfreiheit oder des Naturrechtes*). In der obersten Staatsgewalt ist zwar noch die ganze überschwängliche Fülle des unbeschränkten Naturrechts unverkümmert zusammen und auf einander gehäuft, aber eben wegen dieser Zusammenhäufung auf Einen Punkt das Recht des Volks, der unter der Staatsgewalt Stehenden, nur der dürftige Rest, das magere, armselige Ueberbleibsel von dem, was von der Anfangs unbeschränkten, durch den Staat aber eingeschränkten Sphäre des Rechts übrig bleibt; so daß der Staat zwar einerseits dem Naturzustande entgegengesetzt erscheint, andererseits aber doch wieder nicht qualitativ von ihm unterschieden ist, die Menschen nicht in einen dem Begriff und Inhalt nach, qualitativ und specifisch vom Naturzustande unterschiedenen Standpunkt, auf eine sittliche und geistige Stufe versetzt, sondern nur als limitirter Naturzustand erscheint.

Dieß erhellt auch aus dem, was Hobbes als Zweck des Staates

*) Est jus libertas naturalis, a legibus non constituta sed relicta. Remotis enim legibus libertas integra est; hanc primo restringit naturalis lex et divina; residuam restringunt leges civiles. . . . . Multum ergo interest inter legem et jus; lex enim vinculum, jus libertas est, differuntque ut contraria. (Imper. c. XIV. art. 3. de Cive c. XIII. art. 15.)

setzt. Der Zweck des Staates ist der Friede, und das auf ihm beruhende Wohl des Volkes d. i. der Bürger oder vielmehr der Menge. Das Wohl aber ist die Selbsterhaltung und der physisch angenehme Lebensgenuß. Das Leben im Staate ist als ein Leben, in dem die an sich gegen einander gleichgültigen Individuen, als beschränkt und gehemmt durch die Staatsgesetze, friedlich neben- und außereinander bestehen, ein angenehmes und vortheilhaftes Leben; das Leben im Naturzustande, in welchem die Individuen als unbeschränkt, feindlich gegen einander dastehen, und sich daher in einem allgemeinen Kriege befinden, ein unangenehmes und nachtheiliges Leben. Das angenehme Leben unterscheidet sich nun freilich wohl vom unangenehmen, aber beide haben doch gemein den Begriff, die Sphäre der sinnlichen Subjektivität des Menschen als einzelnen, natürlichen Individuums; im angenehmen Leben bin ich eben so gut noch im Statu Naturali, als im unangenehmen Leben. Der Staat daher, indem er zum Zwecke das physische Wohlsein der Einzelnen, der dissolutae multitudinis hat, ist nur eine Limitation des Naturstandes, d. h. er hemmt und beschränkt nur die Individuen, so daß sie eben so ohne alle geistige und sittliche Bestimmung und Qualität, eben so außer einander, nur auf sich selbst und ihr sinnliches Selbst bezogen, eben so viehisch und brutal bleiben, wie sie es im Statu Naturali waren, nur daß sie jetzt ihre Brutalität nicht mehr in der Form eines den Frieden, die Selbsterhaltung und das angenehme Leben aufhebenden Krieges äußern.

Wohl entsteht mit dem Staate und in ihm der Unterschied zwischen allgemeinem Willen, allgemeiner Vernunft und einzelnem Willen, einzelner Vernunft, und wird somit die im Naturzustande und in der Moral stattfindende Unbestimmtheit und Relativität dessen, was gut und böse ist, aufgehoben; aber dieser allgemeine Wille und diese allgemeine Vernunft sind nur allgemein durch die Gewalt, als der sich als der alleinige Wille geltend machende, ausschließende und unterdrückende Wille der Einen obersten Staatsgewalt, die sich wegen ihres unbeschränkten Rech-

tes im Statu Naturali befindet. Er ist nur allgemeiner Wille, weil die Macht zu gebieten hat, aber nicht seines Inhalts wegen, der es ganz Gleichgültiges ist, und folglich selbst von der Willkür des Machthabers nicht unterschieden*). Was die oberste Staatsgewalt gebietet, ist (gleichviel, ob seiner Natur, seinem Gehalte nach allgemein, d. i. wahr und recht, oder nicht) recht, was sie verbietet, unrecht, und hiermit das Princip der Willkür, welches dem Naturzustande zu Grunde liegt, auch das oberste Princip des Staates**).

§. 31.

Hobbes' Moral.

Von den früher betrachteten sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen unterscheiden sich die Empfindungen des Schmerzes und der Lust, die nicht von einer Reaktion des Herzens nach Außen entspringen, sondern von einer von dem äußersten Theile des Organs gegen das Herz zu fortgesetzten Bewegung. Denn da das Herz das Princip des Lebens ist, so muß nothwendig die vom Empfindenden bis zum Herzen fortgepflanzte Bewegung die Lebensbewegung, d. i. die Bewegung des Bluts irgendwie erleichtern oder erschweren, und sich daher als Vergnügen, oder Mißvergnügen und Schmerz äußern. Wie die Vorstel

*) In Monarchia (und die Monarchie ist die beste Staatsform de Cive Imp. c. X.) voluntas civilis eadem est cum naturali. (cap VII. 14.)

**) Reges legitimi, quae imperant, justa faciunt imperando, quae vetant, vetando injusta. (De civ. c. XII. art. I.) Neque igitur tenetur is, cui summum imperium commissum est, legibus civilibus. Imper. c. VI. art. 14. Wie daher die Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, die Tugend der Bürger lediglich im unbedingten Gehorsam (obedientia simplex de Civ. c. VI. 13. c. XII. 2.), d. i. im blinden, nicht unterscheidenden durch keinen Inhalt bestimmten Gehorsam besteht; so ist das Princip der Gesetze, dessen, was Recht und Unrecht ist, hiermit das Princip des Staates selbst der bloße nackte, inhaltslose, blos formelle Wille des Gebietenden, der blos unter den subjektiven und unbestimmten Gesetzen der Moral steht, d. i. eben die bloße Willkür, deren Gebote allgemeine objektive Gültigkeit haben, nicht wegen ihres Inhaltes oder Grundes, sondern nur deswegen, weil sie gewollt und geboten sind.

lungen, die von einer auswärtsgekehrten Bewegung entspringen, äußerlich zu existiren scheinen; so scheinen dagegen die Empfindungen des Schmerzes und der Lust wegen der einwärtsgekehrten Bewegung, von der sie kommen, innerlich zu existiren. (Phys. c. 25. §. 12.)

Wie die sinnlichen Objekte die Ursachen der Vorstellungen sind, so sind sie auch die Ursachen der Lust und Unlust, oder des Verlangens und Abscheues; denn das Verlangen und der Abscheu oder Widerwille unterscheiden sich von der Lust und Unlust nur so, wie sich Verlangen vom Genießen und das Zukünftige vom Gegenwärtigen unterscheidet. Auch das Verlangen ist ja Lust, und der Abscheu Unlust, aber jenes Lust an einem Angenehmen, dieser Unlust an einem Unangenehmen, das noch nicht gegenwärtig, sondern erst erwartet wird. Daher verlangen wir nicht deßwegen, weil wir wollen, denn der Wille ist selbst das Verlangen, noch verabscheuen wir, weil wir nicht wollen, sondern weil das Verlangen wie der Abscheu von den verlangten oder verabscheuten Objekten selbst bewirkt, eine nothwendige Folge von der vorgestellten Lust oder Unlust sind, die die Objekte bewirken werden. Die Vorstellung ist früher als das Verlangen; denn ob das, was wir sehen, angenehm oder nicht sein wird, können wir ja nur durch die Erfahrung oder Empfindung wissen. Wenn dem Verlangen Ueberlegung vorangeht, so heißt es Wille. Wille und Verlangen sind übrigens der Sache nach Eins, nur der Betrachtung nach verschieden. (l. c. §. 13. u. de Hom. c. 11. §. 1. 2.)

Die Freiheit des Wollens und Nichtwollens ist daher im Menschen nicht größer, als in den Thieren; denn in dem Verlangenden ging die vollständige Ursache des Verlangens voraus, und das Verlangen selbst ist daher nothwendig erfolgt. Eine Freiheit daher, die von der Nothwendigkeit frei wäre, kommt weder dem Willen der Menschen, noch der Thiere zu. Das, was innen im Menschen vorgeht, wenn er Etwas

will, ist nicht unähnlich dem, was in andern Thieren vorgeht, wenn sie etwas nach vorangegangener Ueberlegung begehren. Wenn wir jedoch unter Freiheit die Fähigkeit verstehen, zu thun, was sie wollen, aber nicht die Fähigkeit, zu wollen, so können wir sie beiden einräumen. (Phys. l. c.)

Alles, was wir begehren, heißt Gut, alles, was wir fliehen, Böse, d. i. Uebel. Nichts kann jedoch schlechtweg Gut genannt werden, denn alles Gute ist immer nur für Einige gut, und relativ; je nach der Person, der Zeit, dem Ort und andern Umständen und Verhältnissen heißt es Gut oder Uebel. (de Hom. l. c. §. 4.)

Das höchste Gut oder die Glückseligkeit und der letzte Entzweck sind im gegenwärtigen Leben unerreichbar; denn mit der Erreichung des letzten Zweckes hört alles Verlangen auf; würde ihn der Mensch erreichen, so gäbe es daher kein Gut mehr für ihn, ja er würde selbst aufhören zu empfinden, denn alle Empfindung ist mit irgend einem Verlangen oder Abscheu verbunden, und Nichtempfinden heißt nicht Leben. Das größte Glück aber besteht darin, ungehemmt immer weiter von einem Ziele zum andern Ziele fortzuschreiten. Selbst im Genießen ist noch der Genuß des Ersehnten Verlangen, nämlich eine Bewegung der Seele des Genießenden durch die Theile der genossen werdenden Sache hindurch; denn das Leben ist beständige Bewegung, die, wenn sie nicht in gerader Linie fortschreiten kann, sich immer im Kreise herumdreht. (l. c. §. 15.)

§. 32.

Hobbes' Politik.

Von Natur sind alle Menschen gleich und haben alle das Recht auf Alles. So lange die Menschen daher außer dem Staate leben, im bloßen Stande der Natur sich befinden, ist es nothwendig, daß wegen der Leidenschaften der Menschen, ihrer Gleichheit und wegen

ihres Rechtes auf Alles ein Krieg Aller gegen Alle statt finde, ein Zustand, in dem Alles erlaubt, nichts recht oder unrecht ist. Keineswegs ist aber ein solches Recht den Menschen nützlich; denn es hat fast die nämliche Wirkung, als wenn es gar kein Recht gäbe. Die gegenseitige Furcht der Menschen vor einander, die ein solcher Zustand nothwendig mit sich bringt, und die Einsicht, daß der Krieg Aller gegen Alle höchst nachtheilig sei, und die Erreichung des Zweckes der Lebenserhaltung, den ein Jeder von Natur sich vorsetzt, unmöglich mache, bewegen daher die Menschen aus diesem Zustande zu treten, und Frieden zu suchen; die Menschen geben daher ihr Recht auf Alles auf, verpflichten und verbinden sich durch Verträge, welche das Natur- oder Moralgesetz zu halten gebietet, zur Aufrechthaltung und Bewerkstelligung des Friedens, welchen die Vernunft oder das Natur- oder Moralgesetz gleichfalls räth und gebietet, gemeinschaftlich mitzuwirken. Zu diesem Zwecke aber, nämlich zu dieser Sicherheit, die die Ausübung der von der Natur oder Vernunft gebotenen, den Frieden bedingenden Gesetze erfordert, reicht nicht hin eine bloße Uebereinkunft oder Gesellschaft ohne eine gemeinsame Macht, der sich die Einzelnen aus Furcht vor der Strafe fügen. Zu diesem Zwecke wird erfordert eine förmliche Einigung (unio), die die gänzliche Unterwerfung des Willens der Einzelnen unter Einen Willen erheischt. Das einzige Mittel zur Begründung und Erhaltung des Friedens ist daher, daß ein Jeder seine ganze Macht und Gewalt auf Einen Menschen oder Eine Versammlung von Menschen überträgt, und dadurch alle Willen sich auf einen Einzigen reduciren, d. h. daß Ein Mensch (oder eine Versammlung) die Person eines jeden einzelnen Menschen übernimmt, und daß ein Jeder sich für den Urheber aller Handlungen bekennt, welche jene Person ausübt, und seinen Willen ihrem Willen und Urtheil unterwirft. So vereinigen sich nun Alle in Eine Person. Und diese Vereinigung geschieht durch den Vertrag, den Jeder mit Jedem schließt, gleich als sagte Jeder zu Jedem: Ich über-

trage diesem Menschen (oder dieser Versammlung) meine Macht und mein Recht, mich selbst zu regieren, unter der Bedingung, daß auch du deine Gewalt und dein Recht auf eben denselben überträgst. Darum wird die Menge jetzt Eine Person, und es entsteht der Staat, jener große Leviathan, oder sterbliche Gott, dem wir allen Frieden und allen Schutz unter dem unsterblichen Gott zu danken haben. (de Cive c. 1—5. u. Leviath. c. 17.)

Weder irgend ein Bürger, noch alle zusammen (mit Ausnahme dessen, dessen Willen für den Willen Aller gilt) sind für den Staat zu halten. Der Staat ist nur die Eine Person, deren Willen, den Verträgen mehrerer Menschen gemäß, für den Willen Aller gilt, damit sie sich zum gemeinsamen Frieden und Schutz der Kräfte und Fähigkeiten der Einzelnen bediene. (de Civ. c. 5. §. 9.)

Die Versammlung, oder der Mensch, dessen Willen die Einzelnen ihren Willen unterwarfen, hat absolut-unumschränkte, untheilbare Macht im Staate. Denn er hat in seiner Hand das Schwert der Gerechtigkeit, er ist Gesetzgeber, er ernennt die Magistrate und Staatsdiener, er bestimmt, was recht und unrecht, bös oder gut ist, und verbietet die dem Frieden schädlichen Lehren und Meinungen. Alles was er thut, muß ungestraft bleiben. Er ist nicht gebunden an die Gesetze des Staates, da sie seine Gebote sind. Nichts haben die Bürger eigen, worauf er nicht Recht hätte; denn sein Wille enthält den Willen aller Einzelnen, und der Staat erst ist der Ursprung des Eigenthums. Diejenigen, welche die höchste Gewalt im Staate haben, können den Bürgern kein Unrecht thun, denn das Unrecht besteht nur in einer Verletzung der Verträge; die oberste Staatsgewalt aber ist durch keine Verträge irgend einem verpflichtet; denn wird auch z. B. die Monarchie von der Gewalt des Volkes, das sein Recht, d. i. die höchste Gewalt auf Einen Menschen überträgt, abgleitet; so hört doch *in dem* Augenblick, wo der Monarch seine Macht vom Volke erhalten

, das Volk auf Volk, d. i. eine Person zu sein, indem aber die rson aufhört, hört auch die Verpflichtung gegen die Person . (l. c. u. c. 6. 7. 12.)

Der Staat ist daher allein in dem Könige oder überhaupt in der hsten Staatsgewalt enthalten. Um den Begriff des Staates zu fen, ist es daher wesentlich, zwischen Volk und Menge zu unterxeiden. Das Volk ist Eines, hat Einen Willen, und es kann ihm ine Handlung zugeschrieben werden, dieß kann aber nicht von der Menge sagt werden. Das Volk regiert in jedem Staate; denn uch selbst in den Monarchien herrscht das Volk, denn es will urch den Willen Eines Menschen; die Menge aber sind die Bürer, die Unterthanen. In der Demokratie und Aristokratie t die Curie das Volk, die Menge aber sind die Bürger. Und in er Monarchie sind die Unterthanen die Menge und der König ist as Volk. Daher ist es ganz falsch, wenn man sagt, der Staat habe ich gegen den König empört; denn dieses ist unmöglich, es kann sich ur die Menge gegen das Volk empören. (c. 12. §. 8.)

Da übrigens der Staat nicht seinetwegen, sondern der Bürger wegen gegründet ist, denn deßwegen begaben sich freiwillig die Menschen n den Staat, um so angenehm als möglich zu leben, so ist die einzige und höchste Pflicht der Herrscher, die Sorge für das Wohl des Volkes. (c. 13. §. 2—4.)

§. 33.

Kritischer Rückblick auf das Hobbes'sche Staatsrecht.

Das Hobbes'sche Staatsrecht zerfällt, wie seine ganze Empirie, in lauter Gegensätze und Widersprüche. Selbst die an sich tiefen und wahren Gedanken, die sich unstreitig in demselben finden, lösen sich durch die Art und Weise, wie sie gefaßt und ausgesprochen sind, sich selbst widersprechend auf. Unter diese an sich wahren und tiefen Gedanken können z. B. zweifelsohne gerechnet werden: der Gedanke, daß der

Staat nicht blos eine Gesellschaft, eine Societät, sondern eine Einheit ist; der, daß die Moral nur im Staate (natürlich den Staat in seinem Wesen, an sich gedacht) wirklich ist, in ihm nur allgemeine, objektive, bestimmte Existenz hat, oder daß erst mit dem Staate ein allgemeines Maaß dessen, was recht und unrecht, gut und böse ist, gegeben, und somit ein Unterschied zwischen allgemeinem Willen und einzelnem Willen gesetzt ist; endlich der damit zusammenhängende Gedanke, daß die Vernunft nur im Staate existirt, und der Mensch außer dem Staate in einem bestialischen Zustande sich befindet*). Der Gedanke der Einheit wird aber durch die Bestimmung derselben wieder zu Schanden, indem nicht die Einheit der im Einen unterscheidenden, gewährenden, ordnenden, d. i. organisirenden Vernunft ist, sondern die Einheit der Arroganz, die nur dadurch Einheit ist, daß sie sich allein an die Stelle des zu Vereinigenden setzt, die Einheit der ausschließenden und sich dadurch als allgemein geltend machenden Einzelheit oder Willkür. Die Cives bleiben daher dieser Unio gegenüber eine bloße Menge, eine multitudo dissoluta. Durch diese Bestimmung der Einheit und des Staates geht gleichfalls der zweite Gedanke zu Grunde; denn das Princip des Rechten und Unrechten, Guten und Bösen, die allgemeine Vernunft oder der allgemeine Wille ist der nur formelle Wille, d. i. die durch zwar übertragene, in Wahrheit aber höchst arrogante und rohe Gewalt als Einheit und Allgemeinheit sich geltend machende Willkür, sie mag nun als ein Corpus mehrerer, als eine Curie oder nur als eine Eine Person gedacht werden. Die Bürger, deren Willen und Vernunft nicht etwa in dem Willen und der Vernunft des Herrschers enthalten, sondern vielmehr verschlungen, deren Rechte in den Untiefen des Rechts der

---

*) Status naturae ad statum civilem h. e. libertas ad subjectionem eam habet proportionem, quam cupiditas ad rationem vel bellua ad hominem. De Civ. Imp. c. VII. 18. Ueber den Unterschied zwischen der cognitio privata und der allgemeinen, der Vernunft des Staates vergl. z. B. l. c. XII, 1. und Leviathan c. 29. Ueber den Staat als das allgemeine Maaß der Moral aber siehe de Homine c. 13. §. 8. 9.

aatsgewalt ertrunken und versunken sind, kommen wohl am Ende, in
ı Zwecke des Staates, an das Sonnenlicht des Daseins auf einmal
:der hervor, indem das Wohl der Bürger der Zweck des Staats ist,
er eben dadurch, daß der Staat, der die Existenz der Vernunft, der
ektiven Moral sein soll, wieder zu einem bloßen Mittel herabgesetzt
ird, das seinen Zweck nur in dem physischen Wohl der Einzelnen hat,
ben sich nicht nur die beiden ersten, sondern auch der dritte Gedanke
uf. Denn der Zweck des Staates, dessen Anfang doch mit der Ver-
einung des Naturzustandes gemacht wurde, ist dadurch eben, daß das
hysische Wohlsein der Menge, d. i. die empirische angenehme Existenz·
er Menschen, als einzelner, sinnlicher Individuen, als dieser Zweck
setzt ist, im Wesentlichen doch wieder der Naturzustand, obwohl
st als ein amöner, von den Lästigkeiten und Schädlichkeiten eines
lgemeinen Krieges befreiter, und dem wesentlichen Begriff nach ist also
sofern der Unterschied zwischen Staat und Naturzustand wieder auf-
hoben.

§. 34.

Hobbes' Verhältniß zur Religion.

„Es ist ein Problema, ob H. ein Atheist gewesen?" Einige
aben ihn „unter die Atheisten-Rotte gezählet und darinnen gelassen,"
Gundling aber hat ihn davon frei gesprochen*). „H. war kein
reund von der hohen Geistlichkeit und also auch nicht von der Engli-
hen. Sein Reich der Finsterniß (die Herrschaft der Geistlichkeit,
sbesondere der katholischen Leviathan c. 44—47.) stunde der-
lben so wenig an als dem Pabst. Wer aber diesem und jener etwas
immt, ist ein Ketzer und Atheist. Seldenus mußte in eben dieser
Klasse stehen, weil er ihren Geistlichen Zehenden angefochten; und H.

*) Gundlingiana XIV. Stück 1717.

ging noch weiter als Seldenus: „er schmisse das Kind mit dem Bade weg: er hatte eine besondere Philosophie und Theologie.“

Der Vorwurf des Atheismus gründete sich erstlich darauf, daß nach H. das Materielle, Körperliche allein das Wirkliche, Gott also nach ihm ein Körper sei. Dagegen vertheidigte sich selbst H. im Anhang zum Leviathan folgendermaßen. „Zeige mir, wenn du kannst, das Wort: Unkörperlich oder Imateriell in der Schrift. Ich aber zeige dir, daß die Fülle der Gottheit leibhaftig in Christo wohnte. Wir alle sind und bewegen uns in Gott, sagt der Apostel. Wir alle aber haben eine Größe. Kann aber das, was Größe hat, in dem sein, was keine Größe hat? Groß ist Gott, heißt es in der Schrift, aber Größe kann nicht ohne Körperlichkeit gedacht werden.“ Zweitens gründete er sich darauf, daß H. die Eigenschaften Gottes, wie z. B. die Weisheit, unbegreifliche Attribute nenne, die einem unbegreiflichen Wesen nur als Zeichen der Ehre beigelegt würden. Ich finde aber nicht, bemerkt Gundling dagegen, warum man denjenigen, der.., Gottes Natur vor incomprehensibel hält, vor einen Atheisten ausgeben wolle, da doch alle Theologi gestehen, daß man von Gottes Eigenschaften und dessen ganzen Wesen nichts proprie wisse und verstehe, sondern eben weil alles unendlich ist, davon nur en général und überhaupt rede.“ G. hat Recht. H. ist kein Atheist, wenigstens nicht mehr Atheist, als es die moderne Welt überhaupt ist. Im Besondern, Wirklichen ist er allerdings Materialist, Atheist, aber en général ist er Theist. Gott ist ein Körper, aber was für einer? Luft, Licht, Wasser, Sonne, Mond, Stern, Stein, pflanzlicher, thierischer, menschlicher Körper? Nein! nur Körper en général, ein Körper ohne Körperlichkeit, ein Körper, von dem wir daher gar Nichts wissen, gar Nichts denken und sagen können. „Wer Gott keinen Namen beilegen will, sagt H. (Leviathan c. 31.) als solche, die mit der natürlichen Vernunft übereinstimmen, der muß entweder nur negative Ausdrücke gebrauchen, wie Unendlich, Ewig, Unbegreiflich, oder Superlative

wie **Höchster**, **Größter** oder unbestimmte Namen wie **Gut**, **Gerecht**, **Heilig**, **Schöpfer**, und zwar so, daß er damit nur seine Verehrung und Bewunderung ausdrücken *), aber nicht sagen will, **was** Gott sei. Es gibt nur Einen Namen seines Wesens: **Er ist** „Unicum enim Naturae suae Nomen habet **Est**. Das Quid sit, das Wesen, der Inhalt, das Positive gehört dem Atheismus, der Welt, den Sinnen, das bloße Ist aber dem Theismus, der Gottheit an. H. ist also keineswegs „Gotteslängner;" aber sein Theismus ist dem Wesen, dem Inhalt nach wie überhaupt der Theismus der modernen Welt, sein Gott nur ein negatives Wesen oder vielmehr Unwesen.

Was näher H.'s Verhältniß zur christlichen Religion oder Glaubenslehre betrifft, so ist nur zu bemerken, daß ihm die sogenannte positive Religion nur Sache des Staats, der Staat das Reich Gottes (Leviath. c. 35.), das Staatsoberhaupt auch das kirchliche oder religiöse Oberhaupt **), der Repräsentant und Stellvertreter Gottes ist, — „der Wille Gottes wird nur durch den Staat erkannt" (de Hom. c. 15.) — daß er daher als ein guter Bürger aus denselben Gründen, aus welchen er seinen Willen den Gesetzen seines Staates oder Landes unterwirft, auch seine Vernunft den Dogmen der Staatskirche unterwirft. Was aber sein innerliches Verhältniß zu den Mysterien des christlichen Glaubens betrifft, so charakterisirt dieses hinlänglich folgende Aeußerung von ihm: „die Glaubensgeheimnisse muß man wie heilsame, aber bittere Pillen

---

*) Sehr richtig: die Prädikate Gottes sind nur Prädikate des menschlichen Gemüths, des menschlichen Affekts. Ueberhaupt finden sich bei H. einzelne treffliche Bemerkungen über die Religion und ihre Genesis, die er freilich nur auf die heidnischen Religionen beschränkt.

) Unus, sagt H. Leviath. c. 39, denique Rector tum Spiritualis, tum Temporalis esse debet, aut utraque simul potestas interibit, nimirum per contentiones inter Ecclesiam et Civitatem, inter Spiritualistas et Temporalistas, inter gladium Justitiae et scutum Fide, et (quod majus est) **in unius cujusque Christiani pectore inter Christianum et Hominem.

ganz hinunterschlucken, wenn man sie zerkaut (d. h. der Kritik der Zunge unterwirft), so werden sie gewöhnlich ausgespieen." (Leviath. c. 32. u. de Cive c. 18. §. 4.)

III.
Peter Gassendi.

§. 35.
Das Leben Gassendi's und seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie.

Ein Beförderer des Empirismus von großem Ruhm — der ausgezeichnetste Philosoph unter den Humanisten und der gelehrteste Humanist unter den Philosophen, wie ihn Bayle nennt — war der Zeitgenosse und Freund Hobbes, Peter Gassendi, erst Domprobst zu Digne, dann Professor der Mathematik am Collège Royal zu Paris, geboren 1592, in einem kleinen Orte des französischen Bisthums Digne. In seiner Jugend hatte er die Aristotelische Philosophie, die damals noch allein auf den Schulen herrschte, nicht nur studirt, sondern selbst auch mehrere Jahre als Professor der Philosophie vorgetragen. Aber Aristoteles hatte bei ihm frühzeitig durch die Lektüre Cicero's, Petrus Ramus, Ludwig Vives und Anderer seine Autorität verloren. Er genügte ihm so wenig, daß er seine Ansichten, wenn er sie am Vormittag seinen Schülern erklärt hatte, am Nachmittage widerlegte. Seine erste Schrift war daher auch gegen Aristoteles, wenigstens den von der Schule vergötterten Aristoteles gerichtet und im Geiste der Skepsis geschrieben*). Ihr Titel ist: Exercitationes paradoxicae

*) Vergl. Exercitationes Paradoxicae: Lib. II. Exercitio VI, deren Resultat ist: *Nihil adhuc vere sciri per Philosophiam universam ex Rebus Naturalibus.* Da wir

adversus Aristoteleos. Seine Neigung zog ihn dagegen zur Philosophie des Epikur hin, die er daher wieder hervorrief und in folgenden Schriften erläuterte: De vita et moribus Epicuri. Animadversiones in X Librum Diog. Laertii. Syntagma Philosophiae Epicuri.

Gassendi erwarb sich durch die Wiederbelebung der epikurischen Philosophie vielen Beifall. Dem die Natur secirenden und auf das Sinnliche gerichteten Geist des Empirismus mußte die von sinnlich bestimmten Principien ausgehende und die Natur zerlegende demokritische oder epikurische Atomenlehre sich natürlich mehr empfehlen und mehr entsprechen, als die aristotelische Philosophie. So zog schon Bacon den Demokrit dem Aristoteles vor. So hatten auch die Aerzte Claude de Berigard († 1663) und Johann Chrysostomus Magnenus in seinem Democritos reviviscens die Atomenlehre wieder zu beleben gesucht.

Gassendi's Philosophie, sein Syntagma philosophicum enthalten die beiden ersten Foliobände seiner Werke, die im Ganzen aus 6 Bänden bestehen, und zu Lyon 1658 erschienen. Sein Leben, das im Jahre 1655 endete, beschrieb Samuel Sorbiere.

G. kommt keineswegs in der Geschichte der Philosophie nur als reproducirender, gelehrter, historischer Philosoph in Betracht, sondern auch als Selbstdenker. Welche Pöbelhaftigkeit, ruft er daher mit Indignation den Aristotelikern zu, in Dingen, welche nicht die Religion, wo man freilich den Verstand unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen muß, sondern die Natur betreffen, der Autorität dieses oder jenen Philosophen seinen Geist zu unterwerfen! Und welche Faulheit,

---

sagen, läßt er den Schulphilosophen reden, daß in der Sonne Form und Materie sei, sagen, daß in der Luft Form und Materie sei, sagen, daß im Regen Form und Materie sei, sagen, daß im Steine, sagen, daß im Baume, sagen, daß im Menschen Form und Materie sei. O herrliche Philosophie! Alles hat Materie und Form! Damit wissen wir Alles! Wozu plagen wir uns also noch mit der Ergründung der Natur?

statt mit den eigenen Augen, nur mit den Augen des Aristoteles zu sehen und statt die Natur selbst, nur die Schriften des Aristoteles über die Natur zu studiren! Und welche Kleinmüthigkeit, den eigenen Kräften und Anlagen zu mißtrauen, zu glauben, daß die Natur sich in Einem Genie erschöpft habe, daß sie folglich keine Menschen mehr, sondern nur noch Affen hervorbringen könne, gleich als wenn die Natur nicht immer sich gleich bliebe und daher nicht eben so gut noch heute, wie einst, große Geister erzeugen könnte. (Exercit. parad. L. I. Exerc. II.) In diesem Geiste, in dem hier G. die Aristoteliker anredet, hat er denn auch die epikurische Philosophie sich angeeignet — nicht als Affe, sondern als Mensch, nicht als Wiederkäuer, sondern als Selbstdenker. Er weicht von Epikur keineswegs nur da ab, wo er sich nicht mit der christlichen Theologie verträgt und wo sich freilich G. große Inconseqenzen zu Schulden kommen läßt, sondern auch da, wo seine Lehren sich nicht mit der Vernunft und den Fortschritten der Naturwissenschaften vertragen, so daß in dieser Beziehung E. nur der historische Anknüpfungspunkt ist für G.'s eigene Gedanken und seine trefflichen, lichtvollen Entwickelungen von den Entdeckungen der modernen Physik und Astronomie *).

§. 36.

Die Logik Gassendi's.

Die Philosophie ist die Liebe, das Studium und die Ausübung der Weisheit, welche die Disposition der Seele ist, richtig über

---

*) Die Bedeutung G.'s hat Schaller in seiner Geschichte der Naturphilosophie I. B. richtig bestimmt. Ich konnte, ohne den ganzen Standpunkt meiner Geschichte zu verrücken, mein früheres Urtheil über G. nicht anderes berichtigen und erweitern, als in der hier geschehenen Weise. Auch hatte ich leider! bei der Revision meiner Darstellung G.'s nur seine Exercitationes und Animadversiones in Diog. Laert., die übrigens allerdings eine compendiarische Uebersicht über den ganzen G. gewähren, zur Hand.

die Dinge zu denken und im Leben richtig zu handeln, sie hat daher zu ihren Hauptgegenständen Wahrheit und Tugend, und damit zu ihren Haupttheilen Physik und Ethik. Die Propädeutik beider ist die Logik. Sie ist die allgemeine Wissenschaft, die sich auf keinen besondern Gegenstand bezieht. Die Physik und die übrigen Wissenschaften erforschen das Wahre an den bestimmten Gegenständen, mit denen sie sich beschäftigen, die Logik aber leuchtet ihnen allen voran, insofern sie allgemeine Vorschriften und Regeln gibt, durch deren Anwendung sie sich auf dem Weg der Wahrheit erhalten, oder im Falle einer Verirrung diese erkennen und den richtigen Weg wieder einschlagen können. Die Logik kann daher bestimmt werden als die Kunst, richtig zu denken d. i richtig vorzustellen (bene imaginari), richtig zu urtheilen (bene proponere), richtig zu schließen (bene colligere), richtig zu ordnen (bene ordinare). (Logica II. c. 6.)

Was die Erkenntniß und das Kriterium der Wahrheit betrifft, so muß man die Mittelstraße zwischen den Skeptikern und Dogmatikern einschlagen. Es gibt nämlich ein doppeltes Kriterium der Wahrheit in uns, eins, wodurch wir das Zeichen des Objekts wahrnehmen, der Sinn, das andere, durch das wir vermittelst Schlüsse die verborgene Sache erkennen, der Geist oder die Vernunft. Denn da wir Etwas mit dem Sinn, Etwas mit der Vernunft wahrnehmen, und alle Vernunfterkenntnisse aus den Sinnen entspringen; so muß der Vernunft nothwendig ein sinnliches Zeichen vorangehen, welches sie zur Erkenntniß der verborgenen Sache hinleitet. So schließen wir z. B. aus dem Schweiße, welcher durch die Haut ausschwitzt, als aus einem sinnlichen Zeichen, daß sie Poren habe, obgleich die Sinne keine an ihnen unterscheiden und uns zeigen. Zu diesem Schlusse nehmen wir aber noch andere unbezweifelte Sätze und Principien zu Hülfe, die wir durch Induktion aus den sinnlichen Dingen erschlossen haben, und in unserm Gedächtniß aufbewahren, und verfahren dabei ungefähr so: diese Feuchtigkeit ist ein Körper, jeder Körper geht aber nur durch ein Medium von einem Orte zum andern, diese

Feuchtigkeit muß also durch das Medium der Haut hindurchgehen. Aber die Haut ist selbst ein Körper, und da kein Körper durch einen Ort durchgehen kann, wo schon ein anderer ist, weil nicht zwei Körper zugleich an einem und demselben Orte sein können; so könnte die Feuchtigkeit nicht durch die Haut dringen, wenn die ganze Haut Körper wäre, sie muß also Poren haben. So schließen wir auch von den Aeußerungen und Handlungen der Seele nicht nur auf ihr Dasein, sondern auch auf ihr Wesen, und wir erkennen sie um so vollkommener, je mehr Gattungen von Wirkungen uns bekannt werden, indem wir dadurch einsehen, daß sie mehrere Eigenschaften hat. Denn die Natur eines jeden Dinges ist nicht so untheilbar, daß es nicht eine Breite von Eigenschaften und Qualitäten hätte. Ob gleich aber der Sinn bisweilen täuscht, und kein sicheres Zeichen daher ist; so kann doch die Vernunft, die über dem Sinne steht, die Wahrnehmung des Sinnes berichtigen, so daß sie kein Zeichen annimmt, wenn sie es vorher nicht berichtigt hat, und erst dann über die Sache ein Urtheil fällt. (l. c. c. 5.)

Jede Idee oder Vorstellung (d. i. das Bild der Sache) in dem Geiste entspringt nur aus dem Sinne. Denn ein Blindgeborener hat keine Vorstellung von der Farbe, ein Taubgeborener keine vom Tone, weil sie der Sinne entbehren, vermittelst deren sie sie nur bekommen; und wenn einer ohne alle Sinne leben könnte, was aber unmöglich ist, so hätte er gar keine Vorstellung von Etwas, und würde daher nichts vorstellen. Daher haben die berühmten Sätze, es ist nichts im Verstande, was nicht vorher im Sinne war, und der Geist ist eine Tabula rasa ihre Richtigkeit. Denn die, welche eingeborene Ideen behaupten, beweisen nicht ihre Behauptung. (Inst. Log. P. I. de simpl. Rerum Imagin. can. II.)

Jede Vorstellung wird entweder durch die Sinne dem Geiste eingedrückt, oder aus solchen Vorstellungen gebildet, die in die Sinne kommen, und zwar entweder durch Zusammensetzung und Vereinigung mehrerer, oder durch Erweiterung oder Verminderung, wie wenn ich aus

der Vorstellung des Menschen die eines Riesen oder Zwerges bilde, durch Uebertragung oder Vergleichung, wie wenn man die Vorstellung einer schon gesehenen Stadt auf eine noch nicht gesehene überträgt, oder Gott, der nicht in die Sinne fällt, mit einem ehrwürdigen Greise vergleicht. (l. c. can. III.)

Alle durch die Sinne eingedrückten Vorstellungen sind einzeln, der Geist aber bildet allgemeine aus den einzelnen, einander ähnlichen Vorstellungen, und zwar entweder so, daß er die ähnlichen auf Einen Haufen zusammenbringt, oder so, daß er, wenn einzelne Vorstellungen zwar in Etwas übereinstimmen, aber doch viele Unterschiede an sich haben, von diesen Unterschieden absieht, und das nur herauszieht, was sie mit einander gemein haben. Die allgemeineren Vorstellungen werden nun eben so wieder aus den weniger allgemeinen gebildet. Die einzelne Vorstellung ist um so vollkommener, je mehr Theile und Eigenschaften einer Sache sie vorstellt; die allgemeine aber um so vollkommener, je vollständiger sie ist, und je reiner sie das Gemeinsame der einzelnen darstellt. (l. c. IV. V. VIII.)

§. 37.

Kritische Bemerkung über die Gassendi'sche Theorie des Ursprungs der Erkenntniß.

Die Gassendi'sche Theorie vom Ursprung der allgemeinen Ideen ist eine Theorie des Scheines, die φαινομένη σοφία οὖσα δὲ μή. Die wahrhaft allgemeine Vorstellung aus den einzelnen, d. i. das Allgemeine aus dem Einzelnen realiter entspringen lassen, ist eben so viel, als wenn man das Licht aus den Farben entspringen lassen wollte; denn das Einzelne ist nur dem Scheine, nicht der Wahrheit nach früher, als das Allgemeine, dieses ist das der Natur und dem Begriffe nach Frühere. Da die allgemeine Vorstellung die geistige ist; so kommt man überdem nur durch einen Salto mortale von der sinnlichen zur geistigen. Denn da die allgemeine Vorstellung erst die wahrhafte, die denkende, die vernünftige Vorstellung, d. i. ein Gedanke ist, ein Geist aber oder

eine Vernunft, die gar keine Gedanken hat, also gar nichts denkt, doch hoffentlich wohl kein Geist, keine Vernunft ist, so wie ein Licht, das nicht leuchtet, kein Licht ist, (denn was ist die Vernunft in dieser Beziehung anders, als die Denk- die Gedankenthätigkeit?) so läßt man in jener Theorie eigentlich den Geist, die Vernunft aus den Sinnen entspringen. Aber wie man ohne Vernunft zu Vernunft, ohne Denken zum Denken, ohne Gedanken zu Gedanken kommen kann, wie die Vernunft aus den Sinnen entsteht, dürfte schwer einzusehen sein. Leibnitz sagt daher schon vortrefflich in dieser Beziehung von Locke, der im Wesentlichen dieselbe Theorie von dem Ursprunge der Begriffe und Erkenntnisse hatte, wie Gassendi: Idem non satis animadvertit, ideas entis, substantiae, unius et ejusdem, veri, boni, aliasque multas menti nostrae ideo innatas esse, quia ipsa innata est sibi et in se ipsa haec omnia deprehendit. Nempe nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Die Gassendi'sche Vorstellungstheorie hat deswegen zu ihrem Pincip die hauptsächlich erst in der neuern Zeit allgemein gewordene, und fast allen Theorien von der Erkenntniß und Seele zu Grunde liegende Identifikation oder richtiger Verwechslung des Geistes, der Seele, der Vernunft mit dem einzelnen, sinnlichen, bestimmten Individuum. Denn dieses kommt nothwendig als ein sinnliches Einzelwesen erst vermittelst des Sinnlichen zum Denken und zum Bewußtsein des Allgemeinen, aber die allgemeinen Ideen und Gedanken entstehen oder entspringen realiter eben so wenig erst aus den einzelnen, sinnlichen Vorstellungen, als die Vernunft in jedem Einzelnen und mit jedem Einzelnen realiter entsteht. Für den Einzelnen entstehen sie wohl, aber diese Entstehung ist eben eine nur auf den Einzelnen sich beziehende, nur eine scheinbare, keine wahrhafte reelle Entstehung. In jener Theorie wird daher der Schein für die Sache genommen*).

---

*) Diese Kritik der Gassendischen Erkenntnißlehre ist von dem Standpunkt gefällt, welchen ich in meinen Grundsätzen der Philosophie §. 9—18 charakterisirte, wo der

§. 38.

Die Physik oder Atomenlehre Gassendi's.

Die Atome sind die ersten Principien der Dinge, die erste Materie. Unter Atom muß man aber nicht, wie gewöhnlich geschieht, Etwas verstehen, was keine Theile hat, und ohne alle Größe und daher nichts anderes als ein mathematischer Punkt ist, sondern, was so fest und gleichsam so hart und kompakt ist, daß es durch keine Gewalt in der Natur zertheilt werden kann. Die bestimmten, d. i. die zusammengesetzten Körper sind theilbar, wegen der Beimischung des Leeren, bis auf die Atome, die ersten Bestandtheile der Körper, die, weil sie nichts Leeres mehr in sich enthalten, absolut fest sind und keine Sonderung und Trennung erleiden können; denn wie es in der Welt ein reines Leeres gibt, in dem nichts Körperliches, so gibt es in ihr so feste Körper, in denen nichts Leeres, also kein Princip der Trennung ist. Wegen ihrer außerordentlichen Kleinheit aber können die Atome auch nicht durch das allerschärfste Gesicht wahrgenommen werden. Die Nothwendigkeit der Atome liegt darin, daß es eine erste Materie geben muß, die unerzeugt und unverderblich ist, und in die alles zuletzt sich auflösen läßt. Denn da die Natur Nichts aus Nichts macht oder in das Nichts zurückführt; so muß bei der Auflösung des Zusammengesetzten etwas Unauflösliches, das nicht mehr weiter in ein Anderes zersetzt werden kann, übrig bleiben. Der Satz des Epikur und Lukrez aber: aus Nichts wird Nichts, darf nur von den Kräften der Natur verstanden werden, und die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Materie nur so, daß, so lange die Welt erschaffen ist und dauert, kein Theil von ihr untergeht oder zu Nichts wird. (Physic. S. I. L. III. c. 5.)

Mensch das Wesen Gottes in die Vernunft metamorphosirt, von einer Entstehung der Vernunft und Allgemeinbegriffe daher eben so wenig eine Rede sein kann, als auf dem Standpunkt des Theismus von einer Entstehung Gottes. Da aber gleichwohl die Erfahrung eine Genesis der Vernunft lehrt, so bleibt auf diesem Standpunkt nichts anderes übrig, als ihr nur eine scheinbare oder subjektive Bedeutung einzuräumen.

Den wesentlichen Beschaffenheiten oder dem Wesen nach sind die Atome nicht unterschieden, denn sie sind alle gleich fest, gleich körperlich und einfach. Die Atome haben aber noch besondere Eigenschaften, nämlich Größe, Gestalt und Gewicht oder Schwere, durch die sie sich von einander unterscheiden. Deßwegen ist das Atom kein Punkt, der, weil er kein Größe hat, auch keine Größe geben kann, denn es ist ganz richtig, wenn man sagt, Untheilbares zu Untheilbarem hinzugethan erzeugt keine Größe. Ob gleich aber das Atom Theile hat und deßwegen groß ist; so ist es darum doch nicht theilbar und der Zerstörung unterworfen, weil es außerordentlich fest ist und nichts Leeres in sich hat, und seine Theile daher nur dem Gedanken nach unterschieden werden, in der That aber nicht sowohl viele Theile, als vielmehr Eine höchst einfache Wesenheit sind. Diese Theile sind außerordentlich, unvergleichlich, absolut klein, τὰ ἐλάχιστα, Minima. Der dem Sinne nach kleinste Theil ist noch aus vielen Myriaden von Atomen zusammengesetzt und daher unendlich größer als ein Atom. Das mag sonderbar klingen, aber was unserm Gesichtssinn sehr klein vorkommt, ist für die Natur selbst sehr groß; ja wo unsere sorgfältigste und feinste Unterscheidungskraft aufhört, da beginnt erst die subtile und feine Unterscheidungskraft (gleichsam die Spitzfindigkeit) der Natur. In einem Hirsenkörnlein unterscheidet die Natur mehr Theile, als ein Mensch am Kaukasus, ja am ganzen Erdball zu unterscheiden vermag. Ob gleich aber die Atome außerordentlich klein sind; so sind sie doch unterschiedentlich gestaltet, denn sie haben ja eine Größe, und die Figur ist nichts als eine Grenze und Bestimmung der Größe termins ac modus magnitudinis. Diese verschiedenen Gestalten der Atome sind zwar unbegreiflich, aber dennoch nicht unendlich. Die dritte Eigenschaft der Atome, die Schwere oder das Gewicht ist nichts anderes, als ihre natürliche Kraft und Fähigkeit, sich selbst zu bewegen oder ihr eingeborner, ursprünglicher, von ihnen unzertrennlicher Trieb und Hang zur Bewegung. Die Bewegung ist doppelter Art, die natürliche, wenn das

Atom vermöge seines Gewichts abwärts sich bewegt, und die reflexive, wenn das Atom bei seinem Zusammenstoßen mit andern wieder zurückprallt. Die Ursache der reflexen Bewegung liegt sowohl in der Natur des Leeren, weil dieses dem zurückspringenden Atom keinen Widerstand leisten kann, als auch in der Natur der Atome selbst, weil sie wegen ihrer außerordentlichen Festigkeit sich nicht durchdringen können, und daher bei einem Zusammentreffen wieder zurückprallen müssen. Alle Atome bewegen sich mit gleicher Geschwindigkeit. Diese apriorische Lehre Epikurs, daß alle Atome, ungeachtet der Verschiedenheit an Gewicht und Masse doch gleichgeschwind sind, bestätigt die Erfahrung, die da zeigt, daß alle Körper, wenn sie gleich von noch so verschiedener Größe und Masse sind, doch gleichgeschwind von einer Höhe herabfallen (l. c. c. 6. 7.)

Die Atome und das Leere, denn dieses ist unzertrennlich von jenen, sind also die Principien der Dinge. Dieß muß man aber nicht so verstehen, wie man den Epikur mißverstanden hat, nämlich als wenn die Welt oder die vergänglichen zusammengesetzten Dinge aus ihnen, wie aus zwei Theilen oder zwei sie zusammensetzenden und konstituirenden Principien beständen. Denn nicht die Atome *und* das Leere, nur die Atome sind die Elemente der Körper, das *Leere* dient nur zum *Orte* und zur *Trennung*. Denn da das Leere kein Körper ist, wie wäre es denn möglich, daß die Körper aus ihm bestünden? Ob es gleich zwischen den Körpern sich befindet, so macht es doch keinen *Theil* derselben aus, so wenig als die Luft, die sich in uns innerhalb der Nasen, des Mundes, der Lungen befindet, ein Theil von uns ist. (l. c. 8.)

Die Atome darf man aber nicht durchaus so annehmen, wie sie Epikur auffaßte, sondern nur mit Beschränkung und Ausscheidung mancher Bestimmungen. So muß man die Bestimmung von ihnen wegnehmen, daß sie ewig, nicht hervorgebracht und der Zahl nach unendlich sind. Man muß sie zwar annehmen als die erste Materie, aber dabei hinzudenken, daß sie Gott endlich schuf, sie zu dieser sichtbaren Welt

machte, und dann nach ihren eigenen, ihr aber eingegebenen Kräften und Gesetzen sich entwickeln ließ. Man muß daher auch die Bestimmung von den Atomen wegnehmen, daß sie aus sich die Kraft und das Vermögen haben, sich zu bewegen, dem zufolge blos Beweglichkeit in ihnen annehmen, die wirkliche Kraft der Bewegung von Gott ableiten, der sie bei ihrer Erschaffung in ihnen erzeugt und mitwirkt, weil Gott, wie er Alles erhält, so auch bei allen Dingen mitthätig ist. Der Irrthum Epikurs besteht aber hauptsächlich darin, daß er erstlich behauptete, nicht Gott, sondern der Zufall sei die Ursache der Welt, und zweitens, die Welt sei weder Gottes noch des Menschen wegen gemacht. Denn Gott ist in der That die hervorbringende und alles lenkende Ursache der Welt. Wenn man aber gleich Gott die Oberherrschaft über die Natur einräumt, so werden doch deßwegen nicht die besondern Ursachen aufgehoben, die durch seinen Willen sind, und die er ihre eigenen Rollen spielen läßt. Bei irgend einer Wirkung der Natur muß man daher nicht sogleich Gott zu Hülfe rufen, als wenn er allein die Ursache und keine natürliche Ursache dazwischen wäre, sondern er ist nur die allgemeine Ursache. (l. c. u. Sect. I. l. IV. c. 6.)

§. 39.

Kritik der Gassendi'schen Atomenlehre.

Das sich selbst Widersprechende, das Willkürliche dieser Verbindung des Princips der Atome und ihrer Bestimmungen mit den Vorstellungen der Theologie, den Vorstellungen von Erschaffung, Mitwirkung, Einpflanzung der Bewegungskräfte erhellt auf der Stelle. Denn von dem Atom ist die Bewegung oder das Princip und Vermögen derselben unzertrennlich. Das Atom nämlich ist ein Einfaches, Untheilbares; es ist für sich, getrennt von andern Atomen; das Leere des Epikurs ist nichts anderes, als die *sinnliche* Vorstellung, der sinnliche Ausdruck dieser im Begriff des Atoms liegenden Trennung. Das Atom kann aber zugleich *nur als viele Atome* gedacht werden, es ist unmög-

, daß nur Ein, nicht mehrere, nicht unzählig viele Atome sind; es daher in Beziehung, aber in einer äußerlichen, ihm selbst gleichgülti- Beziehung auf die andern Atome; der sinnliche Ausdruck, die liche Erscheinung dieser mit dem Atom selbst identischen Bestimmung Beziehung und Trennung ist die Bewegung, die Atome ssen sich stoßen, drängen, oder sonst wie bewegen. Was soll also Atom bedeuten, das gar nicht ohne das Princip der Bewegung dacht werden kann, und dem doch die Bewegung erst eingegeben wor- n ist und werden soll? Und was soll man nun gar darunter denken, ß Gott mit den Atomen mitwirkt? Die Atome sind absolute heisten*), oder doch wenigstens Freigeister, die sich so wenig um Gott kümmern, als der Gott des Epikur um die Welt und die Atome; sie d Autokraten, Monarchen, sie dulden keinen Mitregenten, sie sind eine elt für sich.

Eben so unzertrennlich vom atomistischen Principe, wie die Bewe- ng und Freigeisterei, ist die Bestimmung, daß die Welt, d. i. die rdnung, der Inbegriff der konkreten, der bestimmten, d. i. aus den tomen bestehenden Körper, oder diese selbst zusammen ein Werk des ufalls sind; denn die bestimmten Körper sind nur Zusammensetzun- n von Atomen, die, obgleich das Atom sich seinem Begriffe nach auf dere bezieht, doch in der Zusammensetzung oder Verbindung in ein ggregat außer einander bleiben, gegen die Zusammensetzung und die erbindung gleichgültig sind, die daher nur ein Zufälliges ist; im Prin- p des Atoms liegt kein Grund, keine Nothwendigkeit, daß es sich mit

*) Cicero de Nat. Deo. I. 44. — Wie G. sagt übrigens auch Magnenus in inem Democritus (Hagae Comit. 1658. p. 268): Opinio quae atomos admittit um creantem nullo modo respuit. Ueberhaupt erklärten die christlichen Physiker, e sich zum Atomismus bekannten oder hinneigten, die Verbindung desselben mit dem heismus für nicht nothwendig oder geradezu zufällig. Ja Bacon sagt sogar, der omismus führe nothwendig zum Theismus. Mit Recht: jedes beschränkte Natur- incip erfordert nothwendig zu seiner Ergänzung eine außernatürliche Ursache.

andern verbindet oder auf diese und jene Weise zu einem l
Aggregat zusammensetzt, es tritt nur in eine äußerliche,
fällige Verbindung; die Welt ist nur ein Aggregat, sch
ohne Einheit und Nothwendigkeit, eine Sache, ein Werk de
Aeußerliche Nothwendigkeit läßt sich wohl mit dem atomistisch
verbinden, aber diese ist vom Zufall nicht unterschieden. I
zum Princip der Dinge machen, heißt daher nichts anderes
Zufall zum Princip der Welt machen. Was soll nun abe
andere Widersprüche und Nachlässigkeiten zu übergehen, zw
Atom, welches unauflöslich, das untheilbare Erste und L
Welt, in einer sinnlichen Vorstellung, d. i. in Bezug auf die
gedrückt, ewig und unsterblich ist, wie es Lukrez (de R
v. 237. 501. 520. 545. etc.) nennt, und zwischen dem Gei
für ein Zusammenhang stattfinden?

Uebrigens ist gerade in dieser seiner Inkonsequenz Gass.
konsequenter Atomist; in diesen seinen Widersprüchen befind
gerade im Einklang mit dem atomischen Princip; gerade d
sein Denken so inkohärent ist, stellt er, in seinem Denken den
Atomismus perfekt dar. Denn wie die Verbindung der A
einander zu konkreten Körpern äußerlich und zufällig ist, ist e
bindung seines atomistischen Princips mit seinen anderweitig
len oder richtigen Vorstellungen; es läßt sich eben so wenig e
Zusammenhang zwischen diesen auch nur einigermaßen denken
schen den aggregirten Atomen eine innere Einheit; sein Den
äußerliches zufälliges Aggregiren. Und wie die Atome m
kein Körper ist, in dem Leeren sich bewegen, an einander kom
verbinden; so verbinden sich in dem Kopfe des Gassendi m
kein Denken ist, in der Gedankenleerheit die Vorstell
den Atomen mit seinen anderweitigen Vorstellungen.

Gassendi stellt daher auch in dieser Verbindung des A
mit den Vorstellungen christlicher Theologie den schon bei Bacon m

erwähnten Widerspruch hat, daß er anders **denkt**, als er **gesinnt** ist und fühlt, ein seinem **Denkprincip entgegengesetztes religiöses Princip** hat, mit dem, was die wesentliche Art, das wesentliche Objekt seines Geistes, das Objektive also in ihm selbst ist (wenn man anders bei einem so eklektischen, in die Breite des gelehrten Wissens ausgedehnten Denker etwas Bestimmtes als das wesentliche Objekt seines Geistes aussprechen und einen entschiedenen Widerspruch annehmen kann), radicitus entgegengesetzte religiöse Vorstellungen verbindet, jenen Widerspruch also, der sich in neuerer und neuester Zeit auf die verschiedenste und krasseste Weise aussprach und endlich so weit ging, daß man der Vernunft nichts ließ, als endliche eitle Begriffe, als die leere Schaale, die abgezogene Haut von den Dingen, allen Inhalt aber in den Preßsack des Herzens hinabstopfte, Gott aus dem Tempel der Vernunft in den Schlupfwinkel, das Altweiberspital, das Asylum ignorantiae des Herzens jagte, aus der offnen, bestimmten, klaren und freien Welt des Denkens alles Göttliche wie eine die frische Luft nicht vertragende Treibhauspflanze in die wohlbehagliche Stubenwärme erkünstelter, **sophistischer Gefühle** versetzte, daß man bei **Tage**, so zu sagen, in dem öffentlichen Geschäftskreis des Verstandes, d. h. im Kopfe ein Atheist, im Herzen aber, bei der **Nacht**, privatim im Rücken der Vernunft der abergläubigste Christ, der religiöseste Mensch von der Welt war, aber eben deßwegen auch nur einen Hauspenaten als Gott verehrte.

§. 40.

Gassendi's Lehre vom Geiste.

In Folge dieses Widerspruchs, in dem Gassendi mit sich selbst steht, und der Willkür seines Denkens gibt er nun weiter auch noch andere, mit dem atomistischen Princip zusammenhängende Bestimmungen auf, bestimmt Gott auf eine diesem Princip ganz entgegesetzte Weise und behauptet dann auch die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit des

Geistes. Hätte Gassendi, statt den Cartesius widerlegen zu wollen, ihn zu erkennen und wahrhaft aufzufassen gesucht; so würde er auch in Betreff des Geistes nicht im Kreise unbestimmter Vorstellungen stehen geblieben sein, wiewohl er über ihn einige, tiefere philosophische Gedanken berührende Vorstellungen äußert, die folgende sind.

Bei der Frage, ob der Geist unsterblich ist, kommt es vor allem auf die Lösung der Frage an, ob der Verstand oder die Vernunft, denn diese ist der hauptsächlichste, vorzüglichste Theil des Geistes, die Wurzel daher auch des Willens, etwas Immaterielles ist. Der Verstand ist nun aber erstlich etwas von der Phantasie oder sinnlichen Vorstellungskraft unterschiedenes; denn er ist die Fähigkeit in uns, durch die wir vermittelst Schlüsse uns zur Einsicht dessen erheben, was nicht sinnlich vorgestellt werden, wovon man sich kein sinnliches Bild machen kann. Der Verstand hat nicht, wie die Vorstellung, materielle Bilder, unter denen er die Dinge vorstellt; was aber ohne materielle Form einsieht, ist immateriell. Zweitens dem Geiste kommen allein reflexive Handlungen zu, er nur sieht sich selbst und seine Handlungen ein, und besonders weiß er, daß er erkennt. Aber diese Funktion ist über dem Vermögen einer körperlichen Natur; denn alles Körperliche ist so an einen bestimmten Ort gebunden, daß es sich nicht auf sich selbst, sondern nur auf ein Anderes, von ihm Verschiedenes hinrichten kann. Daher der Satz: Nichts wirkt auf sich selbst zurück. Es kann wohl so scheinen, als ob die Handlung von etwas Körperlichem auf es selbst zurückginge, aber es ist dann in der That nur ein Theil, der auf einen andern Theil wirkt. Drittens, wir bilden uns nicht blos allgemeine Begriffe, sondern wir denken auch selbst das Wesen und Princip der Allgemeinheit. Da aber das Allgemeine von der Art ist, daß es von allen materiellen Bedingungen und Unterschieden der Einzelheit abgetrennt ist; so muß wahrlich der Geist, der diese Trennung von der Materie macht, frei von der Materie sein. *Die Thiere erkennen* und denken nicht die Allgemeinheit oder das

allgemeine Wesen, z. B. vom Menschen die Humanität, die Menschheit in der Abtrennung von allen materiellen Bedingungen und Unterschieden, sie stellen nicht das Abstrakte selbst vor, sondern immer nur das Konkrete, nicht die Farbe, sondern das Farbige, nicht den Geschmack, sondern nur dieses bestimmte, so und so schmeckende Ding. Was endlich das Objekt des Geistes betrifft, so ist dieses nicht ein bestimmtes, er umfaßt alles, sein Objekt ist unbegrenzt, denn alles Wahre, alles Wesen als Wesen ist sein Objekt; sein Erkenntnißvermögen erstreckt sich daher auf alle Gattungen der Dinge, sowohl körperliche als unkörperliche, wenn gleich manche Hindernisse ihn von der Erkenntniß vieler Sachen abhalten, und er ist daher unkörperlich; denn er könnte nicht einmal ahnden etwas Unkörperliches, wenn er selbst materiell wäre. Da nun aber der Geist oder die vernünftige Seele unkörperlich ist, so folgt nothwendig, daß sie unsterblich ist; denn was unkörperlich ist, folglich keine Masse und Theile hat, in die es getrennt und aufgelöst werden könnte, muß nothwendig immer so bleiben, wie es ist; denn weder in ihm selbst, noch in einem andern kann der Grund seiner Auflösung liegen, es muß daher in alle Ewigkeit fortdauern *).

§. 41.

Kritischer Rückblick auf Gassendi.

Es erhellt aber auch hier wieder auf der Stelle, wie wenig der Gassendi, der die Atome als Principien der Welt annimmt, mit dem Gassendi, der aus der Unkörperlichkeit der Seele auf ihre Unsterblichkeit schließt, im Zusammenhange steht. Ganz unlogisch ist es, wenn er an einer Stelle behauptet, die Annahme selbst von unvergänglichen Körpern hebe nicht die Richtigkeit seines Arguments auf; denn wenn sogar

*) T. II. Phys. S. III. Membr. post. IX. c. 2. 4. Membr. post. XIV. c. 2. und T. I. Phys. S. I. IV. c. 3.

der Körper unvergänglich sein könne, müsse es der Geist um mehr sein; licet aliqua corpora incorrupta sint, non minus, magis res incorporeae sint incorruptae. Und wie stimmt d den Atomen überein, die keine andere Unkörperlichkeit, als die L kennen, denen Nicht-Körper-sein, gleich Nicht-sein ist? Mit den G di'schen Atomen stimmt es freilich überein; aber diese stimmen m selbst nicht überein, widersprechen sich selbst; denn sie sind nic absolut festen, tapfern, jede Theilung von sich abweisenden, gegen An- und Eingriff gewappneten Kampfhelden des Epikur, sondern unterthänigste Diener der Willkür, ganz feige, gutmüthige Tölpe ohne Einspruch und Gegenwehr sich die Seele aus dem Leibe , lassen; denn ob sie gleich schon anfangs aufs Geduldigste sich aus dern ließen, und so hinreichende Proben ihrer Unterthänigkeit und willigkeit gegeben haben, so sollen doch die blutarmen Teufel zulet sogar die Unauflöslichkeit durch die Länge der Zeit verlieren. (Pl Sect. III. Lib. XIV. Fol. 628. T. II.) Was ist aber das fi Atom, d. i. für ein Unauflösliches, das auflöslich ist? Freilich is diese Bestimmung der Unauflöslichkeit ihnen eigentlich schon d genommen, daß sie als hervorgebrachte vorgestellt werden; denn Unauflösliche ist eben ein Erstes, über das ich nicht hinausgehen was kein Princip hat, es mag dieses bestimmt werden, wie es Uebrigens ist zur Entschuldigung dieser Widersprüche die Beme hinreichend, daß für G. das Atom selbst eigentlich keine ander hypothetische Bedeutung und Existenz hat.

IV.

Jakob Böhm.

§. 42.

Jakob Böhm's Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte des denkenden Geistes führt uns jetzt von den vor-hmen, von Außen glänzenden und imponirenden, von innen aber mlich unbefriedigenden Palais der hochberühmten Ahnherrn des mpirismus in die von Außen so schlechte und verächtliche, im Innern ber Schätze bergende Hütte des Görlitzer Schusters, Jakob Böhm's, r von der sonst allgemein geltenden Regel: Ne sutor ultra crepidam, ne glänzende Ausnahme macht, und faktisch beweist, daß der Geist der eschichte, der allgemeine Geist allein der Geist des Menschen ist, und ne Ansehung der Person, des Ranges, der Geburt, der äußerlichen ittel die Individuen aus dem Staube und Dunkel der Verborgenheit vorzieht und zu seinen Organen, zu Verkündern seines Wesens macht, ß die geschichtlichen Ideen, wie unterirdische Quellwasser auch aus Stellen hervorbrechen, wo man es am allerwenigsten erwarten sollte, aus Individuen, die nicht durch die sonst unerläßliche, durch Bildung und Sprachkenntniß bedingte Lektüre in- und ausländischer Journale, sondern nur durch Hörensagen oder höchstens die Dorfzeitung Notiz von dem bekommen, was in der Geisterwelt vorgeht, die daher auch dem, der solche Individuen nicht im Zusammenhange mit der Geschichte betrachtet, als Mirakel erscheinen, und denen selbst ihre eigenen Ideen, weil sie nicht wissen, wie sie dazu kommen, weil sie sich selbst ein Räthsel sind und über sich erstaunen, als Offenbarungen, Eingebungen oder

Erleuchtungen, was sie allerdings auch in einem gewissen Sinne sind, vorkommen *).

J. B. ist ein Mystiker, wenn man anders dieses so unbestimmte und in neuerer Zeit so herabgewürdigte Wort zur Bezeichnung eines so merkwürdigen Wesens, wie er ist, anwenden kann und darf, aber ein Mystiker, der spekulirt, der innerhalb der Mystik nach Freiheit von Mysticismus, nach klarer Erkenntniß ringt. Die Grundlagen und Anhaltspunkte seiner Gedanken sind die das reine Himmelslicht des Denkens an dem dunkeln Wolkengrunde des Gemüths in die Regenbogenfarben der Phantasie zerstreuenden theologischen Vorstellungen der frühern Zeit, daher er Vielen, die sich nur an das trübe Element seiner Grundlage halten, nur als Mystiker, oder gar religiöser Schwärmer und Träumer erscheint, und sogar in die Hände von Leuten fällt, die mit nichts weniger, als mit dem Denken etwas zu schaffen haben wollen, und von ihnen gehegt und gefeiert wird, als wäre er einer ihres Gleichen, weil sie unvermögend, die Form vom Inhalt, das Aeußere vom Innern, das Partikuläre eines Schriftstellers von seinem Wesen zu unterscheiden, nicht erkennen, wie sehr das alte Sprüchwort: Stille Wasser gründen tief (in einem höhern und edleren Sinne verstanden) bei ihm seine Anwendung findet. Denn der wesentliche Gehalt seines Geistes, auf den er immer und immer wieder zurückkehrt, den er auf alle

*) „Ich verstund zuvor, sagt J. B. von sich selbst, wie er vom Ursprung seiner schriftstellerischen Thätigkeit spricht, wenig die hohen Glaubens-Artikel, als der Laien Arth ist, viel weniger die Natur, bis mir das Licht in der ewigen Natur anhub zu scheinen, davon ich so sehr lüstern ward, daß ich anfing und wollte mir mein Erkenntniß zu einem Memorial aufschreiben. Denn der Geist ging hindurch als ein Blitz, und sahe in Grund der Ewigkeit; oder wie ein Platzregen fürüber gehet, was er trifft, das trifft er; also gings auch in mir: Ich fing an zu schreiben als ein Knab in der Schule und schrieb also in meiner Erkenntniß und eifrigem Trieb immerhin fort.“ „O höre Pasquill! so redet J. B. seinen Gegner B. Tilken an, hastu Kunst von dieser Welt, so hab ich Kunst von der Göttlichen Welt: Du hast Deine gelernet und meine ist mir aus Gnaden in der Liebe Gottes geschenket worden.“ Erste Apologie wider B. Tilken. Vorrede Nro. 27. 28. 93.

ihm nur zu Gebote stehende Weise zu erweisen und zu erörtern sich bestrebt, und aus dem Schutthaufen seiner anderweitigen trüben Vorstellungen oft in der reinsten und erhabensten Sprache, fast mit wissenschaftlicher Bestimmtheit an das Licht des Bewußtseins hervorgräbt, ist philosophischer Natur. Seinem wesentlichen Gedankeninhalte nach steht er in innerm Zusammenhange nicht nur mit Spinoza und Cartesius, sondern überhaupt mit der Philosophie der neuern Zeit. Denn dieser sein wesentlicher Gedankengehalt ist seine Anschauung vom Geiste, ist die Art, wie er Gott als lebendigen, wirklichen, d. i. bewußten Geist erfaßt, ist sein Bestreben, eine Genesis, so zu sagen, eine Konstruktion des Bewußtseins und der Erkenntniß des Geistes, und zwar des Geistes in seiner unendlichen Bedeutung, in der Bedeutung Gottes zu geben.

Auch schon von den frühern Denkern des christlichen Zeitalters wurde zwar Gott als Geist gedacht, aber einerseits nur in den leeren, formellen und negativen Bestimmungen der Unkörperlichkeit, Immaterialität, Einfachheit und dergl., andererseits in den an sich wohl bestimmenden Bestimmungen des Willens, des Wissens und Denkens; aber diese waren nur wie Prädikate oder Eigenschaften auf den als Substrat zu Grunde liegenden Begriff des Wesens, welcher der Terminus a quo und ad quem der frühern Denker war, gleichsam aufgetragen, daher nur Behauptungen, Versicherungen, keine lebendigen Bestimmungen und Erkenntnisse, so daß Gott zwar in geistigen Prädikaten oder als geistiges W e s e n, aber nicht a l s G e i s t, der Geist also überhaupt nicht in, sein Leben entfaltenden, ihm immanenten oder gegenständlichen Bestimmungen erfaßt war.

Die Dreieinigkeitslehre, wie sie von manchen Denkern ausgesprochen und bestimmt wurde, war zwar auch eine Konstruktion Gottes, als Geist, als Bewußtsein, oder eine Konstruktion des Bewußtseins aus Gott, und hatte, wenn man von den trüben Ausdrucksweisen, von der Form, in der sie gegeben wurde, abstrahirt, keinen andern S i n n,

keinen andern Gedankengehalt, als den: Gott ist Bewußtsein*), als Bewußtsein Geist und das Princip aller Dinge. Aber in der Dreieinigkeitslehre, wie sie im Geiste der ältern formellen Metaphysik, die nur zertrennt und das Zertrennte verselbstständigt, bestimmt und entwickelt wurde, waren die Momente des Bewußtseins als Personen, als Hypostasen oder Substantive verselbstständigt, und ließ man wieder die Unterschiede, die doch als Hypostasen fixirt waren, sich auflösen in die Einheit des Wesens, faßte sie zusammen in den Begriff eines geistigen Wesens in den angegebenen formellen Bestimmungen oder Prädikaten. Und Gott oder das geistige Wesen, in das die drei Unterschiede, die nur als Unterschiede der Personen, nicht des Wesens galten, als ihre Einheit sich auflösen, wurde lediglich und allein gefaßt als ein schlechthin Affirmatives oder Positives, als das absolut gute und vollkommene Wesen, so daß, da die Bestimmung der Positivität als die einzig wirkliche, absolute, als die Bestimmung Gottes galt, die Bestimmung der Differenz von der Positivität und Vollkommenheit, der Unterschied von Gott, der überhaupt als Natur und in Bezug auf das Moralische als das Princip des Bösen gefaßt werden kann, nur die Bedeutung eines Negativen, Nichtseienden hatte. Das Positive in der Natur und

*) Darauf deutet auch Leibnitz schon, wenn er sagt: Pour rendre ces notions (nämlich von den divines personnes als trois differents concrets respectifes dans un seul concret absolu) plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les creatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immediat, et agit sur soi même, en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un image ou ombre de deux substances respectifs dans une même substance absolue, savoir de celle, qui entend, et de celle, qui est entendue, l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils different par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même, un substance individuelle absolue. (Remarque de Mr. Leibn. sur le livre d'un Anti Trinitaire in Leibn. Miscellanea. IV.) Darauf deuten auch Lessing's bekannte Aeußerungen über diesen Gegenstand. Freilich muß man das Bewußtsein *nicht in seiner gewöhnlichen*, gemeinen Bedeutung nehmen.

ir war daher wohl, als ein Positives oder Gutes, ein Göttliches,
ott, hatte seinen Ursprung in ihm, aber das Negative in ihr,
hen das, wodurch sie ein von dem Positiven, dem Vollkommnen,
tt Unterschiedenes ist, was als ein rein Negatives, Ungöttliches
hatte keinen positiven Ursprung, keine reelle Ursache, und war
uch seinem Ursprung nach in Bezug auf die Erkenntniß, da die
mung des Guten als die absolute, einzig reale Bestimmung voraus-
ar, als ein Unerkennbares, Unbegreifliches bestimmt. Es fiel
r Gegensatz Gottes oder der Unterschied von ihm, der überhaupt,
its gesagt, Natur genannt werden kann, außer Gott, und Gott
ht in die Bestimmung lebendiger, wirklicher Geistlichkeit; denn
r Geist ist er nur, wenn und wiefern er, wie J. B. ihn erfaßt,
terschied von sich in sich selbst begreift, und an die-
ern, an diesem Unterschiede in sich sich selbst Gegenstand, offen-
wußtsein ist. Der Unterschied von Gott in Gott selbst ist allein
le seiner und aller Aktuosität und Spontaneität, die Spring-
udelquelle selbstthätigen, das Bewußtsein aus sich selbst wirken-
herausschöpfenden Lebens*). Geist, Selbstbewußtsein sind nur
Bestimmungen, Prädikate, die das Subjekt von Gott aussagt,

---

ir Erläuterung und Bestätigung dieser Exposition folgende Stelle aus des
len Dippel Fatum fatuum (d. i. die thörige Nothwendigkeit Altona 1730).
gegenwärtige Geschöpf einen geistlichen Wirker in sich hat, der die äußere
disponiret und belebet, so kann unser Verstand einigermaßen der-
Analogie in dem Wesen Gottes selbst erblicken, ehe noch alle Ding
Dann sonst könnte auf keinerlei Weise befasset werden, wie Gott in seinem
esen Vollkommenheit habe oder vergnügt und selig sein könne, wo nicht in
n Gottes ein passiver Grund gefunden würde, in welchem sich die
t terminirt und sich selbst erkenntlich wird, daß also die allzuscharf
de Metaphysiconculi und scholastische Grillenfänger durch ihre läppische
des Wesens Gottes, wenn sie Gott Actum purum oder nur That nennen,
zum Atheismus gelegt; dann ist Gott als Gott nur eine That, so kann Er
h selbst bestehen ... sondern muß nothwendig Objecta außer sich haben,
er seine Aktivität ausübet." S. 127.

und ihm beilegt, wenn der Unterschied von Gott außer Gott gesetzt wird; immanente Selbstbestimmungen sind sie nur, wenn Gott, so zu sagen, sich selbst zum Geiste konstruirt, aus ihm selbst die zeitlose Genesis seiner zum Geiste vor sich geht. Aber nur wenn das Negative Gottes in Gott selbst enthalten ist, welches aber eben deswegen, weil es in ihm enthalten ist, wie die Darstellung J. B.'s weiter zeigen wird, kein Negatives gegen ihn ist, ist das Bewußtsein, der Geist kein todtes Prädikat, sondern die lebendige Selbstbestimmung Gottes selbst. Denn ohne Unterschied, ohne Gegensatz, ohne Entzweiung ist nach J. B. keine Erkenntniß, kein Bewußtsein möglich, nur am Andern, an seinem, mit seinem Wesen identischen Gegensatze wird Etwas sich klar und bewußt. Wird aber nun eben die Natur nicht in Gott selbst, in Einheit mit ihm gesetzt, in welcher er aber zugleich in sich und für sich selbst ist, indem er sie in sich hat, wird sie außer ihn hinausgesetzt; so wird Gott nur zu einer Person, einem persönlichen Wesen, das wohl vorgestellt wird vom Subjekte als Geist und Bewußtsein, aber es nicht wirklich, es nicht aus sich selbst ist, weil, indem der Gegensatz, die Natur, die Bedingung des Bewußtseins außer Gott gesetzt ist, auch sein Unterschied von ihr außer ihn in das Gott unterscheidende Subjekt fällt, nicht die Selbstunterscheidung Gottes ist.

Es ist noch besonders zu bemerken, daß J. B. diese seine eben angedeuteten wesentlichen Gedanken nicht oft genug wiederholen kann, und daß er da, wo er die allgemeinen Grundsätze seiner Theosophie ausspricht, eine bewundernswürdige Klarheit mit der größten Tiefe verbindet, daß man ihm aber ins bunte Gewimmel des Besondern nicht folgen kann, ohne daß Einem hier wie in der tollsten Mährchenwelt, Alles vor den Augen flimmert, alle bestimmte Begriffe ausgehen. Der Grund hiervon liegt keineswegs nur darin, daß ihm alle Methode und Logik, alle Werkzeuge, sich der Gegenstände zu bemächtigen und sie gehörig zu bestimmen, abgehen, daß er statt Erkenntnisse gewährender Denkbestimmungen Formendes Gemüthslebens und der Sinnlichkeit, sinnliche Beschaffenheiten

zur Bezeichnung der Gegenstände anwendet, Vorstellungen daher giebt, die eben so dunkel sind, wie die Gefühle und sinnlichen Empfindungen, und in dem Drang seines Geistes, seine Gedanken zu Tage zu fördern, oft zu den allerwillkürlichsten und kuriosesten Zeichen und Hülfsmitteln seine Zuflucht nimmt. Der Grund liegt tiefer. J. B. ist ein theosophischer oder religiöser Naturphilosoph. Er will uns nicht nur erklären, wie aus der Natur Gottes der Geist Gottes, sondern auch, wie aus der Natur oder dem Wesen Gottes die wirkliche Natur entsteht — erklären, wie Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Feuer und Wasser, Berge und Steine, Bäume und Kräuter, Thiere und Menschen, Franzosen und Schwären, Krätze und Aussatz entstehen, kurz er will uns alle Geheimnisse der Astronomie, Physik, Geologie, Mineralogie, Physiologie und Pathologie aufschließen, befangen in dem Glauben, daß, weil Alles aus Gott geworden, auch Alles aus ihm erkannt werden könne, daß in Christo oder Gott die Schätze alles Wissens verborgen lägen, daß man daher, um Alles zu wissen, nur Gott zu wissen brauche. Er will uns also und zwar die allerspeciellsten Aufschlüsse über Dinge geben, von denen er gar Nichts weiß, gar keine Vorstellungen hat, als höchstens die oberflächlichen, welche ihm die Eindrücke derselben auf sein Gemüth und seine Phantasie geliefert haben — kein Wunder, daß er hier in die willkürlichste, bodenloseste und selbst oft unsinnigste und abgeschmackteste Phantastik verfällt. J. B. ist das direkte Gegentheil Bacon's. Während dieser Alles von Außen, von der Erfahrung ableitet, deducirt dagegen jener, der Philosophus Teutonicus Alles a priori aus Gott, d. h. aus sich. J. B. ist die sich als göttliche Allwissenheit geltend machende menschliche Unwissenheit. Aber gerade in dieser durch keine Einwürfe der Empirie in dem Glauben an ihre Allwissenheit gestörten, göttlichen, in sich seligen Unwissenheit, in diesem mystischen Helldunkel seiner gemüthlichen und phantastischen, nicht durch das profane, enttäuschende Sinnenlicht aufgeklärten Weltanschauung liegt — abgesehen von der Eigenthümlichkeit seiner Sprache — der

Grund von dem zauberhaften Eindruck, den J. B. auf viele Gemüther macht, denn in dem Lichte, das in einem Dom durch buntbemalte Fenster oder durch trübe Glasscheiben in die Stube eines Schusters fällt, ist es vielen Menschen wohler zu Muthe, als in dem Lichte, das durch reine, ungefärbte Fenster fällt oder unmittelbar aus der Hand der Natur uns zukommt*).

Der Grund des magischen Reizes, den J. B. auf viele Gemüther macht, läßt sich auch so erklären und veranschaulichen. Da ihm die klare, einfache Form des Gedankens, die ausbreitende, entwickelnde Methode der Philosophie abgeht, so schießt bei ihm der Baum der Erkenntniß, aus Mangel des Sonnenlichtes des ungetrübten Gedankens, nicht schlank und gerade in die Höhe empor, so ist Alles bei ihm chaotisch beisammen, die Materie seines Denkens gleichsam in einen engen Raum zusammengedrückt, so daß das ganze Jakob-Böhmische Gebäude den Umfang und das Ansehen einer Schusterwohnung bekommt. Und wie überhaupt im Ganzen der Mensch nur glücklich ist innerhalb der Beschränkung; so giebt es natürlich viele Menschen, die sich wohler, heimischer fühlen in einer beschränkten, engen Schusterwohnung, als in den großen, weiten Tempeln und Hallen der reinen Philosophie; denn mit dem Raume erweitert sich auch die Aussicht und verliert sich der Einzelne in dieser Erweiterung aus dem Gesichte, sieht sich als einen Punkt im Ganzen verschwinden; in einem engen Raume aber da findet sich der Mensch zu Hause, wird er auf sich gedrängt, verliert er sein beschränktes

---

*) Höchst charakteristisch in dieser Beziehung ist was A. Ruge (Gesamm. Schriften I. B.) aus Stilling's Leben anführt; „wenn sie das Wort: Rad der ewigen Essenzienten oder auch schielender Blick und andere mehr aussprachen, empfanden sie eine ganz besondere Erhebung des Gemüths. Ganze Stunden lang forschten sie in den magischen Figuren und meinten, die vor ihnen liegenden Zauberbilder lebten und bewegten sich; das war denn so rechte Seelenfreude, im Taumel groteske Ideen zu haben und lebhaft zu empfinden." Ja wohl! Je schiefer, je tiefer.

Dasein nicht aus dem Auge und hat er Alles, was er ist und hat, in einem praktischen Enchiridium oder Compendium kurz und gut bei einander.

§. 43.

Jakob Böhm's Leben.

Jakob Böhm wurde 1575 zu Alt Seidenburg, einem ehemaligen Marktflecken, unweit Görlitz in der Oberlausitz geboren. Seine Eltern waren arme und geringe Bauersleute. In seinen jüngern Jahren hatte er, so ezählt man es wenigstens, ein paar mysteriöse Erscheinungen. So soll er einst, um nur eine anzuführen, als er sich von den übrigen Dorfjungen, mit denen er gewöhnlich das Vieh auf dem Felde hütete, entfernte, und allein einen nahegelegenen Berg bestiegen hatte, auf dessen Gipfel einen Eingang in ihn gefunden, und beim Hineintreten ein großes Gefäß voll Geld erblickt haben, über dessen Anblick ihn aber ein solches Grausen angekommen, daß er eiligst davon gesprungen sei. Nachmals soll er jedoch nie mehr diesen Eingang offen gefunden haben. Nachdem er in der Dorfschule lesen und nothdürftig schreiben gelernt hatte, wurde er zu einem Schuhmacher in die Lehre geschickt, und nachdem er sein Handwerk ausgelernt, und von seinen Wanderungen zurückgekehrt war, wurde er 1594 Meister und Ehemann zugleich.

J. B. ging fleißig zur Kirche und las eifrig in der Bibel. Daß er aber auch noch andere sowohl religiöse als alchymistische oder naturphilosophische Werke, wie namentlich den Paracelsus*), gelesen, später auch durch den Umgang mit Gelehrten sich gebildet hat, beweisen deutlich seine Schriften, bestätigen selbst unmittelbare Aussagen von ihm. So sagt er schon in seiner Aurora (cap. 10. §. 27.): „Ich habe viel hoher Meister Schriften gelesen.“ Die seine Seele beunruhigenden,

---

*) Vergl. hierüber Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie Th. II. B. XVII. c. XIX. §. 17 u. 59.

religiösen Streitigkeiten seiner Zeit, ein äußerlicher Vorfall, der plötzlich von seiner lebhaften Phantasie zu einer Geisteserregung gesteigerte Anblick eines glänzenden, zinnernen Gefäßes und eine spätere, durch keine äußere Veranlassung bedingte Gemüthserregung, vor allem aber sein eigener Geist, sein Genie bestimmten ihn, die Feder zum Blitzableiter seines überladenen und bewegten Gemüths zu machen. Die erste Frucht seines Geistes, oder, in seiner Sprache zu reden, seiner Erleuchtungen war die Aurora, im Jahre 1612 verfaßt, die übrigens fälschlich für die beste Schrift von Manchen gehalten wird, da sie vielmehr von seinen spätern Schriften an Klarheit, Sicherheit und Bestimmtheit, soweit diese Eigenschaften überhaupt in J. B. zu finden sind, bei weitem übertroffen wird*), aber allerdings gerade als das erste, rohste, unmittelbarste, kritikloseste Erzeugniß seines Geistes eine seiner interessantesten und wichtigsten Schriften ist. J. B. hatte die Aurora nur für sich selbst niedergeschrieben. Durch einen „Wohlbekannten vom Adel" aber, der J. B. besuchte, das Manuscript sah und sich ausbat, und dann in aller Eile, weil es ihn interessirte, kopiren ließ, wurde es bekannt, unter andern auch dem Oberpfarrer in Görlitz, Gregorius Richter, der es öffentlich von der Kanzel herab verdammte, und selbst die Person des Autors lästerte. J. B., der übrigens die größte Sanftmuth und Würde bei diesem pöbelhaften Angriff geistlicher Bornirtheit und Bosheit bewies, wurde das Bücherschreiben untersagt, und er selbst aus der Stadt auf einige Zeit verwiesen, übrigens bald hernach wieder feierlich zurückgeführt. Sieben oder sechs**) Jahre lang erfüllte nun J. B. den Befehl des Magistrats, nichts zu schreiben, aber endlich respektirte er doch, überdieß noch durch seine Freunde dazu ermuntert, das Gebot des

*) J. B. sagt dieß selbst von seiner Aurora: „Gott hat so viel Gnade gegeben, daß wir in andern Büchern, so gemachet worden, viel klärer haben geschrieben als im ersten." „Es stehet an etlichen Orten noch fast im magischen Verstande." Erste Apologie wider B. Tilken Vorrede. Nro. 44. 59.

**) Vergl. J. B.'s Apologie wider Gr. Richter. Dritte Theil des Pasquills.

Geistes mehr, als das Verbot des Magistrats, und wurde ein bis an sein Lebensende hin thätiger Schriftsteller. Er ließ sogar in seinen spätern Jahren sein Handwerk liegen, „in stäter Uebung mit Schreiben.“ (34. Theosoph. Sendbrief.)

Im Jahre 1624 fiel er auf einer Reise in ein hitziges Fieber, und wurde krank in sein Haus nach Görlitz zurückgebracht. Er starb noch in demselben Jahre im November. Einige Stunden vor seinem Tode fragte er seinen Sohn Tobias: ob er auch die schöne Musik höre? Als er es verneinte, hieß er ihn die Thüre öffnen, um besser den Gesang hören zu können. Dann fragte er nach der Uhr. Auf die Antwort: es habe zwei geschlagen, erwiederte er: das ist noch nicht meine Zeit, nach drei Stunden ist meine Zeit. Kaum war es 6 Uhr, so verschied er, nachdem er noch mit den Worten: „Nun fahre ich hin ins Paradeiß“ von den Seinigen Abschied genommen.

J. B.'s Leben beschrieb ein schlesischer Edelmann, Abraham von Frankenberg. Derselbe schildert J. B.'s Individualität also: „Seine äußere Leibesgestalt war verfallen und von schlechtem Ansehen, kleiner Statur, niedriger Stirne, erhobener Schläffe, etwas gekrümter Nasen, grau und fast himmelbläulich glänzender Augen, sonst wie die Fenster am Tempel Salomonis, kurz dünnen Bartes, klein lautender Stimme, doch holdseliger Rede, züchtig in Gebehrden, bescheidentlich in Worten, demüthig im Wandel, geduldig im Leiden, sanftmüthig von Herzen.“ Von seinen Schriften erschienen mehrere Ausgaben: 1675, 1682, 1715, 1730, die neueste (Leipzig siebenter B. 1847) von Schiebler. Ein „Kernhafter Auszug aller .... Schriften J. B.'s“ nebst einer „Clavicula seiner ungewohnten Redensarten“ erschien 1718 in Amsterdam. Ausführliche Angabe der Literatur über J. B. und seine Lehre enthält: „Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen J. B.'s. München 1844.

Darstellung Jakob Böhms.

§. 44.

Die reine Einheit.

So ich denke, was würde im Ort dieser Welt bleiben, wenn die vier Elementa mit dem Gestirne sammt der Natur wegkämen und aufhörten, daß keine Natur oder Kreatur mehr wäre? Antwort: Es bliebe die(selbige) ewige Einheit, daraus Natur und Kreatur ihren Ursprung empfangen. — Was ist an dem Ort, da kein Geschöpf ist? Es ist die ewige, unwandelbare Einheit, welche ist das einige Gute, das nichts hinter ihm oder vor ihm hat, das ihm etwas gebe oder nehme, oder davon diese Einheit urstände, es ist allda kein Grund, Zeit, noch Stelle, und ist der einige Gott oder das einige Gut, das man nicht aussprechen kann. (Clavis oder Schlüssel 2c. §. 2.) Gott ist weder Natur noch Kreatur, was er in sich selber ist, (an sich selbst betrachtet) weder dieß, noch das, weder hoch, noch tief. Er ist der Ungrund und Grund aller Wesen, ein ewig Ein, da kein Grund noch Stätte ist. Er ist der Kreatur in ihrem Vermögen ein Nichts und ist doch durch alles. (Theos. Sendbriefe. 47. §. 34.)

Man kann nicht von Gott sagen, daß er das oder das sei, böse oder gut, daß er in sich selber Unterschiede habe: denn er ist in sich selber Natur-los, sowohl Affekt- und Kreaturlos. Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen, gegen der Natur und Kreatur als ein ewig Nichts; es ist keine Quaal in ihme, noch etwas, das sich zu ihme oder von ihme könnte neigen: Er ist das Einige Wesen, und ist nichts vor ihme oder nach ihme, daran oder darinnen er ihme könnte einigen Willen schöpfen oder fassen; Er hat auch nichts, das ihn gebäre oder gebe; Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein Einiger Wille, in dehme die Welt und die *ganze Kreatur* lieget, in ihme ist alles gleichewig ohne Anfang, in

eichem Gewichte, ohne Maaß und Ziel; Er ist weder Licht noch Fin-
niß, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine.“ (Gnaden
ahl I. 3.)

§. 45.

Die sich in sich unterscheidende Einheit.

Derselbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und unkreatürliche
lle, welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und
) Alles ist, der heißet und ist der Einige Gott, welcher sich in sich
ber fasset und findet, und Gott aus Gott gebiert. (Gnaden
ıhl cap. I. 4.)

Nämlich: der erste unanfängliche Einige Wille, welcher weder
je noch Gut ist, gebieret in sich das einige ewige Gute als einen
ilichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und
) in dem unanfänglichen Willen gleich ewig, und derselbe andere
lle ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Find-
)keit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; denn
gefaßte Wille ist des Vaters Kraft und geistlicher Leib, als
Centrum der Gottheit, darin der erste Wille ein Etwas ist
end. 22.), und das Unfindliche, als der ungründliche Wille gehet
ch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Be-
aulichkeit seiner selbst. (Ebend. 5.)

Der ungründliche Wille heißt Ewiger Vater, und der gefaßte
orne Wille des Ungrundes heißet sein geborner oder eingeborner
hn; denn er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund
Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens
ch den gefaßten Sohn oder Ens heißet Geist, denn er führet das
aßte Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als
Leben des Vaters und des Sohnes, und das Ausgegangene ist die
t, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn

und Geist immer siehet und findet, und heißet Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit. (Ebend. 6.)

Das ewige Nichts fasset sich in ein Auge oder ewig Sehen zu seiner Selbst-beschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit. (Ebend. 8.) Alle Kräffte, Farben und Wunder und Wesen sind in dieser ewigen Selbstbeschaulichkeit oder Weisheit, aber in gleichem Gewicht und Maaß, ohne Eigenschaften, sie ist eine in sich selber gefundene Lust oder Begierde zu Etwas, eine Lust zur Offenbarung und Findung der Eigenschaften (9); allhie sind alle Kräfft nur eine einige Krafft, und die ist die empfindliche, findliche Gottheit in sich selber, in einem einigen Willen und Wesen, in keiner Unterschiedlichkeit. (12.) Da kann man nicht sagen, ein zorniger Gott, auch nicht ein barmherziger Gott, denn hierinnen ist keine Ursache zum Zorn, auch keine Ursache was zu lieben, denn er ist die Einige Liebe selber, der sich in eitel Liebe und Dreifaltigkeit einführet und gebieret. (Ebend. 21.)

Also seynd dreierlei Wirkungen aus der ewigen Einheit — das Wollen der Vater, die Lust der Sohn und der h. Geist. Die Einheit ist das Wollen seiner selbst und die Lust ist ein wirklich Wesen des Wollens und eine ewige Freude der Empfindlichkeit im Wollen und der h. Geist ist der ausgehende Wille durch die Lust der Krafft (oder Empfindlichkeit des Willens. Wann nicht eine solche begierliche Empfindlichkeit und ausgehende Wirkung der Dreiheit in der ewigen Einheit wäre, so wäre die Einheit eine ewige Stille als ein Nichts, und wäre auch weder Natur, noch Kreatur. (Clavis §. 3—11.)

§. 46.

Erläuterung der vorhergehenden Paragraphen.

Der Ungrund also oder „das stille Nichts,“ das aber nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die faßliche und greifliche Natur ein *Nichts ist,* oder Gott als die von allem bestimmten Wesen und Begriff,

allem Affekt und Natur freie Einheit ist nach J. B. keine todte Einheit, sondern Wollen, Leben, das aus sich die Selbstbeschaulichkeit herausgebiert. Gott ist schon außer Natur und Kreatur in der Beschaulichkeit seiner selbst; denn der Ungrund faßt sich in Grund, das Nichts in Etwas, d. h. eben Gott ist schon in dieser Einheit sich selbst erfassender und anschauender Gott. Denn das sich in Grund, in Etwas fassen und wieder aus*) dem Grunde Ausgehen muß man nicht als etwas Besonderes vom Akt der Selbstbeschaulichkeit abtrennen, sondern vielmehr als Einen und denselben Akt begreifen. Denn das erste Etwas, das erste Bestimmte, die erste Existenz, das erste von ihm Gesetzte und Begründete ist er selbst als von sich Gefaßter und Angeschauter; denn in der Selbstbeschaulichkeit ist er als von sich selbst beschauter, das von sich selbst fixirte Objekt. Erst in dem gefaßten Willen findet sich der ungefaßte und ungründliche Wille; d. h. vor der Selbstbeschaulichkeit gedacht ist der Ungrund gleich Nichts, nur der Wille, „das Sehnen" zur Offenbarung seiner selbst, d. i. seiner Selbstfassung; er ist so

J. B. scheint nach einigen Stellen erst mit der ewigen Natur eine Unterscheidung n Gott zu setzen. Allein sie sind wohl so zu verstehen, daß erst mit dem Gegensatze er Natur die Unterschiede als Unterschiede offenbar, und dadurch erst wirkliche, estimmte Unterschiede werden, nicht aber so, als wäre noch gar keine Unterscheidung, nd damit Selbstbeschaulichkeit in Gott vor der Natur. Uebrigens ist das Verhältniß es Inhalts des vorhergehenden Paragraphen zur ewigen Natur sowohl als zum nhalt des ersten Paragraphen eine der dunkelsten und schwierigsten Stellen in J. B. llerdings, (bemerke ich 1847 hierzu) und zwar deswegen, weil sich J. B. hier, freiich auch anderwärts, doch insbesondre hier im Widerspruch befindet zwischen der positiven und seiner eignen natürlichen Theologie. Dieser, seinem Natursinn nach ist die Natur das Erste, der Grund und Gegenstand des Bewußtseins. Nun hat er aber uch zugleich den positiven, fertigen, dreieinigen, die Natur durch sein bloßes Wort schaffenden Gott im Kopf. Er setzt daher wieder Unterschied und Bewußtsein in Gott, wo doch kein Grund und Boden dazu vorhanden ist; er will also aus Nichts Etwas machen. Freilich ist dieses Nichts Alles, als die Abstraktion von allen Dingen die Imagination, der imaginäre Inbegriff aller Dinge. Aber eben hiermit eröffnet sich wieder eine neue, auch von J. B. nicht gelöste Schwierigkeit, nämlich wie aus den Abstrakten das Konkrete, aus der Vorstellung vom Gegenstand der wirkliche Gegenstand entspringt.

nur „ein ungründliches Auge" ein ewiges, ein bloßes Sehen und Schauen; erst in der Selbstbeschaulichkeit wird er sich selbst, und in dieser Concentrirung auf sich, in diesem Sichselbstwerden ein Eins, ein Etwas, ein Ich, Er selbst. Da aber das Anschauende und das Angeschaute in dieser Selbstbeschaulichkeit Eines und Dasselbe, und zwar das unterschied- und wesenlose Eine ist; so ist diese Selbstbeschaulichkeit selbst nur noch ein reines Anschauen und Sehen, indem keine bestimmte Differenz, kein bestimmter Inhalt in ihr gesetzt ist, der Grund, das Etwas, in das der Ungrund, das Nichts sich einfaßt, eben so unbestimmt, so ununterschieden ist, als der Ungrund, das Nichts, weil der Grund, obwohl die Fassung, die Bestimmung und Beleibung des Ungrunds, doch keinen andern Inhalt, keine andere Bestimmung hat, als eben den wesenlosen Ungrund. Es bleibt daher in dieser Selbstbeschaulichkeit das Eine noch in seiner ungründlichen und unfaßlichen Einheit; es ist daher diese Selbstbeschaulichkeit noch keine Selbsterkenntniß; denn die Selbsterkenntniß setzt Inhaltsunterschied, Gegensatz voraus, die Erkenntniß entsteht erst mit der Erkenntniß des Guten und Bösen, sie wurzelt nur in entgegengesetzten Principien. Wohl kann Beschaulichkeit, aber nicht Erkenntniß in dem sein, was nur Eines ist und ein Einiger Wille. Wohl findet sich der Vater im Sohne, der ungefaßte Wille im gefaßten, und ist er als ausgehend aus dem Sohne, d. i. in der Fassung Sich fassend, auf sich ein- und zurückgehend in der Findlichkeit und Empfindlichkeit seiner selbst, aber diese Selbstfindlichkeit und Fassung ist nur ein bloßes Selbstgefühl, und zwar ein ganz unbestimmtes, noch nicht differenzirtes, mit sich einiges Selbstgefühl. Es ist das Selbstgefühl der Einheit, der Liebe und Wonne, aber nicht das des Schmerzes, der Differenz, d. h. zu vergleichen dem Gefühl, das die Seele von sich selbst hat in ihrer Auflösung in ein mit ihr einiges (durch Liebe verbundenes) Andre, nicht jenem Selbstgefühle, daß der Schmerz oder die Unterscheidung von *einem* entgegengesetzten Andern erzeugt, ein Selbstgefühl, welches daher

uch Selbsterkenntniß und Erkenntniß des Guten und Bösen wird. Es
st, in B.'s Sprache, ein eitel Liebe- und Wohlleben, in dem alle Sinne
nit einander in innigster Konkordanz stehen, wo sich das Gefühl, der
Sinn noch nicht getrennt und unterschieden hat in ein Gefühl von Entgegengesetztem (Wohl und Wehethuendem), und in viele verschiedentlich
estimmte Sinne und Gefühle, sondern wo alles bestimmte, unterscheidende und unterschiedne Gefühl aufgelöst ist in das Wohlsein der Einheit, und das Eine Selbstgefühl der Liebe und Wonne.

Es handelt sich daher jetzt um die Genesis des bestimmten Unterschieds aus dem unbestimmten, der Selbsterkenntniß aus der Selbstbeschaulichkeit, um die Genesis entgegengesetzter Principien und die Genesis dessen, was Jakob Böhm die „ewige Natur" nennt.

§. 47.

Die Nothwendigkeit des Gegensatzes.

Ohne Gegensatz wird nichts offenbar, kein Bild erscheint im klaren Spiegel, so nicht eine Seite verfinstert wird. Also ist die Widerwertigkeit eine Offenbarung der Gleichheit, die in der stillen Ewigkeit in sich selber unempfindlich schwebet ohne Licht, ohne Finsterniß, ohne Freud, ohne Leid. Wo kommt aber die Widerwertigkeit in die gleiche und stille Ewigkeit, die nichts kennet, weiß oder hat außer sich? Wo man was haben will, das nicht da ist, so thut solche Begierde Angst und Wehe. Also ein verborgen Leben gibt keine Freude: und so dann die einsame Ewigkeit nichts außer sich hat, so suchet sie die Lust ihrer eigenen Offenbarung in sich, denn es liegt Krafft, Macht und Herrlichkeit, ja alles in ihrem Busen. Die dunkele Hölle und die lichtende Hölle hallet aus einem Herzen durchs Wort nach der Schrift: Ich mache das Licht und schaffe die Finsterniß, ich gebe Frieden und schaffe das Uebel. Ich bin der Herr, der welches alles thut, auff daß man erfahre beide von der Sonnen-Aufgang und der Sonnenniedergang, daß außer mir nichts sey. Esai. 45. 67.

nur „ein ungründliches Auge" ein ewiges, ein bloßes Sehen Schauen; erst in der Selbstbeschaulichkeit wird *er sich selbst*, in dieser Concentrirung auf sich, in diesem Sichselbstwerden ein Eins, Etwas, ein Ich, Er selbst. Da aber das Anschauende und das A schaute in dieser Selbstbeschaulichkeit Eines und Dasselbe, und zwar unterschied- und wesenlose Eine ist; so ist diese Selbstbeschauli selbst nur noch ein reines Anschauen und Sehen, indem keine bestim Differenz, kein bestimmter Inhalt in ihr gesetzt ist, der Grund, Etwas, in das der Ungrund, das Nichts sich einfaßt, eben so u stimmt, so ununterschieden ist, als der Ungrund, das Nichts, weil Grund, obwohl die Fassung, die Bestimmung und Beleibung des grunds, doch keinen andern Inhalt, keine andere Bestimmung hat, eben den wesenlosen Ungrund. Es bleibt daher in dieser Se beschaulichkeit das Eine noch in seiner ungründlichen und unfaßli Einheit; es ist daher diese Selbstbeschaulichkeit noch keine Sel*erkenntniß*; denn die Selbsterkenntniß setzt Inhaltsuntersch Gegensatz voraus, die Erkenntniß entsteht erst mit der Erkenntniß *Guten* und *Bösen*, sie wurzelt nur in entgegengesetzten Princip Wohl kann Beschaulichkeit, aber nicht Erkenntniß in dem sein, was Eines ist und ein Einiger Wille. Wohl findet sich der Vater im So der ungefaßte Wille im gefaßten, und ist er als ausgehend aus Sohne, d. i. in der Fassung *Sich* fassend, auf sich ein- und zu gehend in der Findlichkeit und Empfindlichkeit seiner selbst, aber Selbstfindlichkeit und Fassung ist nur ein *bloßes Selbstgefü* und zwar ein ganz unbestimmtes, noch nicht differenzirtes, mit einiges Selbstgefühl. Es ist das Selbstgefühl der Einheit, der und Wonne, aber nicht das des Schmerzes, der Differenz, d. h vergleichen dem Gefühl, das die Seele von sich selbst hat in ihrer lösung in ein mit ihr einiges (durch Liebe verbundenes) Andre, jenem Selbstgefühle, daß der Schmerz oder die Unterscheidung einem entgegengesetzten Andern erzeugt, ein Selbstgefühl, welches

wurff seiner selbst, darinnen der Ewige Wille in seinem Etwas will: So nun das Etwas nur Eines wäre, so hätte der Wille darinnen kein Vorbringen: Und darum hat sich der ungründliche Wille in Anfang geschieden, und in Wesen eingeführet, daß er in Etwas möge wirken. (Von göttl. Beschaul. c. 1. §. 8—10. 17.)

Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teufflisch, Irrdisch, oder was genannt werden mag. Das eine, als das Ja (das Positive, Affirmative, Bejahende) ist eitel Krafft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unkänntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein (das Negative, Verneinende). Das Nein ist ein Gegenwurff des Jah, oder der Wahrheit, auf das die Wahrheit offenbar, und etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe würkende, empfindlich, wollende und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Jah vom Nein abgesondert, und zwei Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber würket und wil.

Wann der ewige Wille nicht selber aus sich auflöse, und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre keine Gestältnüß, noch Unterschiedlichkeit sondern es wären alle Kräffte nur Eine Krafft; so möchte auch kein Verständnüß sein: dann die Verständniß urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit; da eine Eigenschafft die andere siehet, probiret und wil.

Ingleichen stehet auch die Freude darinnen: Soll aber eine Annehmlichkeit (eine sich an- und zueignende Eigenwesentlichkeit) urständen, so muß eine eigene Begierde zu seiner Selbstempfindlichkeit sein, als ein eigner Wille zur Annehmlichkeit, welcher nicht mit dem einigen Willen gleich ist und wil: dann der einige Wille wil nur das einige Gut, das er selber ist, er wil sich nur selber in der

Gleichheit; aber der ausgeflossene Wille wil die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden, und sein eigen Etwas sei, auf daß Etwas sey, das das Ewige Sehen sehe und empfinde: und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein, dann er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selbst, er wil Etwas sein, und gleichet sich nicht mit der Einheit, dann die Einheit ist ein ausfließend Jah, welches ewig also im Hauchen seiner selbst stehet, und ist eine Unempfindlichkeit, dann sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurff ist des Jah, darinnen das Jah offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann.

Denn Eins hat nichts in sich, das es wollen kann, es duplire sich denn, daß es Zwei sey; so kann sichs auch selber in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweiheit empfindet sich's. Also verstehet man den Grund recht; der abgeschiedene Wille ist von der Gleichheit des ewigen Wollens ausgegangen, und hat auch nichts, das er wollen kann, als nur sich selber. Weil er aber ein Etwas ist gegen der Einheit, welche ist als ein Nichts, und doch Alles ist, so führet er sich in Begierde seiner selbst ein, und begehret sich selber, und auch die Einheit, daraus er geflossen.

Die Einheit begehret er zur empfindlichen Liebelust, daß die Einheit in ihm empfindlich sey, und sich selber begehret er zur Bewegnüß, Erkänntnüß und Verständnüß, auf das eine Schiedlichkeit in der Einheit sey, daß Kräffte urständen: Und wiewohl die Krafft keinen Grund noch Anfang hat, so werden aber in der Annehmlichkeit Unterschiede, aus welchen Unterschieden die Natur urständet.

Dieser ausgeflossene Wille führet sich in Begierde, und die Begierde ist magnetisch, als einziehende, und die Einheit ist ausfließend. Jetzo ists im Contrarium als Jah und Nein: denn das Ausfließen hat keinen Grund, aber das Einziehen machet Grund. Das Nichts will aus sich, daß es offenbar sey, und das

wurff seiner selbst, darinnen der Ewige Wille in seinem Etwas will: So nun das Etwas nur Eines wäre, so hätte der Wille darinnen kein Vorbringen: Und darum hat sich der ungründliche Wille in Anfang geschieden, und in Wesen eingeführet, daß er in Etwas möge wirken. (Von göttl. Beschaul. c. 1. §. 8—10. 17.)

Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teufflisch, Irrdisch, oder was genannt werden mag. Das eine, als das Ja (das Positive, Affirmative, Bejahende) ist eitel Krafft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unkänntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein (das Negative, Verneinende). Das Nein ist ein Gegenwurff des Jah, oder der Wahrheit, auf das die Wahrheit offenbar, und etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe würkende, empfindlich, wollende und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Jah vom Nein abgesondert, und zwei Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber würket und wil.

Wann der ewige Wille nicht selber aus sich auflöse, und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre keine Geställtnüß, noch Unterschiedlichkeit sondern es wären alle Kräffte nur Eine Krafft; so möchte auch kein Verständnüß sein: dann die Verständniß urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit; da eine Eigenschafft die andere siehet, probiret und wil.

Ingleichen stehet auch die Freude darinnen: Soll aber eine Annehmlichkeit (eine sich an- und zueignende Eigenwesentlichkeit) urständen, so muß eine eigene Begierde zu seiner Selbstempfindlichkeit sein, als ein eigner Wille zur Annehmlichkeit, welcher nicht mit dem einigen Willen gleich ist und wil: dann der einige Wille wil nur das einige Gut, das er selber ist, er wil sich nur selber in der

Gleichheit; aber der ausgeflossene Wille wil die Un-
gleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden, und sein
eigen Etwas sei, auf daß Etwas sey, das das Ewige
Sehen sehe und empfinde: und aus dem eigenen Wil-
len entstehet das Nein, dann er führet sich in Eigenheit, als in
Annehmlichkeit seiner selbst, er wil Etwas sein, und gleichet sich nicht
mit der Einheit, dann die Einheit ist ein ausfließend Jah, welches ewig
also im Hauchen seiner selbst stehet, und ist eine Unempfindlichkeit, dann
sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der
Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches
ein Gegenwurff ist des Jah, darinnen das Jah offenbar wird, und
darinnen es etwas hat, das es wollen kann.

Denn Eins hat nichts in sich, das es wollen kann, es duplire sich denn,
daß es Zwei sey; so kann sichs auch selber in der Einheit nicht empfinden;
aber in der Zweiheit empfindet sich's. Also verstehet nun
den Grund recht; der abgeschiedene Wille ist von der Gleichheit des ewigen
Wollens ausgegangen, und hat auch nichts, das er wollen kann, als
nur sich selber. Weil er aber ein Etwas ist gegen der Einheit, welche
ist als ein Nichts, und doch Alles ist, so führet er sich in Begierde seiner
selbst ein, und begehret sich selber, und auch die Einheit, daraus er geflossen.

Die Einheit begehret er zur empfindlichen Liebelust, daß
die Einheit in ihm empfindlich sey, und sich selber begehret er
zur Bewegnüß, Erkänntnüß und Verständnüß, auf daß eine
Schiedlichkeit in der Einheit sey, daß Kräffte urständen: Und wiewohl die
Krafft keinen Grund noch Anfang hat, so werden aber in der Annehm-
lichkeit Unterschiede, aus welchen Unterschieden die Natur urständet.

Dieser ausgeflossene Wille führet sich in Begierde, und die Begierde
ist magnetisch, als einziehende, und die Einheit ist ausfließend.
Jetzo ists im Contrarium als Jah und Nein: denn das Aus-
fließen hat keinen Grund, aber das Einziehen machet
Grund. Das Nichts will aus sich, daß es offenbar sey, und das

Etwas will in sich, daß es im Nichts empfindlich sey, auf daß die Einheit in ihm empfindlich werde. So ist doch aus und ein eine Ungleichheit.

Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein, denn sie gleichet sich nicht mit dem Jah, als mit der Einheit, denn sie macht in sich eine Finsterniß, d. i. eine Verlierung im Guten. (Theosoph. Fragen 3te Fr. 7—10, u. 14.)

§. 48.

Erläuterung des Entzweiungsprocesses in Gott und Natur nach J. B.

Wir kehren jetzt wieder zur Selbstbeschaulichkeit zurück, um von ihr aus die Genesis der ewigen Natur zu sehen, die J. Böhm, sich der Ausdrücke, der Bibel bedienend, von der Selbstbeschaulichkeit, der Weisheit, die er das Ewigsprechende Wort nennt, das der Vater im Sohne ausspricht, als das ausgesprochene geformte, kompaktirte Wort, aber eben so von der Natur, d. i. der anfänglichen, zeitlichen Natur, darinnen die Kreation dieser Welt lieget, unterscheidet. (V. d. Gnad. W. c. 1. 30.)

Der ungründliche Wille in der Selbstbeschaulichkeit oder in dem Spiegel der Weisheit, in der alle Farben, Tugenden und Kräfte inne liegen, aber nicht substanzialisch, selbstständig, sondern geistig, sich selbst beschauend, wird dadurch begehrender Wille, Begierde. Der ungründliche Wille oder der Wille schlechtweg ist eben, weil er „dünne, wie ein Nichts" (Menschw. Chr. c. 1. §. 9. c. 2. §. 1.) ist, an und für sich die Lust zur Offenbarung, und damit „zu dem Verständnüß und Gestältnüß" der in ihm liegenden Farben, Kräfte, Tugenden und Wesen; diese Offenbarungs-Lust und Liebe, diese Negativität gleichsam des Willens gegen sich selbst als Wille, da er, als dieser dünne Wille, wie ein Nichts ist, wird zur Begierde*), indem er im Spiegel der Weisheit schaut, was er ist, er wird nach sich selbst, denn er hat kein andres

*) „Das Nichts ist eine Sucht nach Etwas." (Vom ird. u. himml. Mysterio. I.)

Objekt als sich, lüstern und begierig, d. i. in und mit der Selbstbeschaulichkeit erwacht der Trieb zur Ich- und Selbstheit, die Begierde nach Selbstoffenbarung, nach Selbstunterscheidung, nach bestimmter Selbsterkenntniß. Der Wille nämlich modelt, indem und wenn er sich selbst beschaut, von sich selbst gleichsam bezaubert und eingenommen, sich in sich ein, er imprimirt durch die Imagination in sich das Spiegelmodell von sich, und mit dieser Impression der Phantasie erwacht die Begierde die Phantasie in wirkliche, bestimmte Figur, Gestalt und Wesen zu bringen, d. i. Etwas zu sein, Selbst- und Ichheit anzunehmen*). Wie aber auch im Menschen die Begierde eine Störung, Unterbrechung und Aufhebung der Stille und des Friedens, der Gleichheit und Einheit der Seele eine Spaltung ist; so ist jene Begierde eine Abscheidung von dem gleichen, mit sich einigen Willen, eine Zertrennung desselben ein Widerwille. Denn die Begierde ist einziehend, in sich hinein verzehrend, eine Negativität eine Concentration auf sich selbst ein Zusammenziehen gleichsam aller im ungründlichen Willen

*) In der That: die Imagination, die Einbildungskraft ist das Schöpfungsprincip bei J. B., wie subjektiv, so objektiv; nicht aus dem bloßen Willen oder denken, aus dem Schacht der Einbildungskraft leitet er alle Dinge ab. „Der Hauptbegriff in dem System J. B.'s sagt Oettinger (Schwedenborgs Auserl. Schriften. IV. Th. 1776 p. 32) ist der, der allen Philosophen fehlt, nämlich das ens penetrabile, das nicht materiell und auch nicht pur geistlich ist, sondern indifferent zum Geist und zur Materie." Dieses Ens penetrabile ist aber nichts andres als eben das vergegenständlichte Wesen der Einbildungskraft, die „nicht materiell und auch nicht pur geistlich ist." Eine handgreifliche Veranschaulichung und Personifikation von dem innersten Wesen J. B.'s haben wir an dem, was er über die Engel sagt. Der Engel ist nichts andres als das personificirte Urbild oder Wesen des Menschen, der göttliche Mensch. „Ein Engel hat keine Därmen, darzu auch weder Fleisch noch Bein, sondern er ist von der göttlichen Kraft zusammengefügt auf Form und Art gleich einem Menschen, auch mit allen Gliedern wie ein Mensch, aber die Geburtsglieder und auch keinen Ausgang von unten hat er nicht, er bedarf es auch nicht. (Aur. c. 6. 10.) Gleichwohl ißt der Engel mit dem Maul," d. h. zum Schein. Er ist ein Scheinwesen, körperlich und unkörperlich, ein Wesen der Phantasie. Und dieses unsinnlich sinnliche, immateriell materielle Wesen, welches eben das Wesen der Phantasie, ist überhaupt das göttliche Wesen, das Wesen J. B.'s.

enthaltenen Stoffe auf sich, und dadurch eine Einfassung, eine Formung, Bestimmung und Sonderung der in dem ungründlichen Willen in gleichem Maaße ohne Differenz und Bestimmung enthaltenen Farben, Tugenden und Kräfte. „Die Begierde lüstert aus Einem in viel und führet viel in Eines. Mit der Begierde wird Wesen gesucht, und im Wesen zündet die Begierde das Feuer an.“ (V. 6 Punkte der III. 18.) Diese Begierde, diese Subjektivität, dieser Geist der Separation und Differenz, oder dieser separatistische, partikularisirende Geist, dieser Geist der Ichheit, der Sichselbstbespiegelung, des Etwasseinwollens ist die ewige Natur in Gott, das Princip, der Grund der Natur, als in welcher die in Gott geistig, unwesenhaft, und eben darum unterschieds- und gestaltlos enthaltnen Dinge oder Wesen in Sonderung, Unterschied, Eigenhaftigkeit, Ichheit und Selbstständigkeit treten. Die Begierde, die ewige Natur ist eine Finsterniß in Gott, eine Verdunkelung in dem hellen, durch keinen Unterschied unterbrochnen, gleichem Spiegel oder Wesen der Gottheit; denn indem der Wille begehrender, Begierde ist und wird, so wird er, der als Wille dünne, wie das Nichts ist verdichtet, beschattet, da die Begierde als eine Zusammenziehung, Sammlung auf sich und eben als diese eine Verdichtung, ein Undurchsichtigmachen, gleichsam ein dunkler Kern ist. „Das Gute oder Licht ist als ein Nichts. So aber Etwas darein kommt, so ist dasselbe Etwas ein anders als das Nichts, dann das Etwas wohnet in sich, in Quaal, denn wo Etwas ist, da muß ein Quaal sein, die das Etwas macht und hält. Das Etwas ist finster und verfinstert des Lebens Licht, und das Eine ist Licht.“ (V. 6. Punkt. Der III. 6. 8.) Das Nichts oder der Ungrund, vorgestellt vor der Begierde, abstrahirt von ihr, ist zwar noch nicht Licht; denn Licht wird er, oder ist er erst im Unterschiede von der Finsterniß; aber er ist doch, als das durch keinen Unterschied getrübte und unterbrochne Gleiche und Eine, das dem Gedanken nach Helle und Durchsichtige oder an sich Licht, das zu bestimmtem, wirklichem Licht wird, indem sich der Wille zur Begierde verdichtet und ver-

dunkelt. An dem Widerwillen, an der Finsterniß wird daher jetzt erst Gott als Gott offenbar und sich selbst wahrhaft empfindlich und erkenntlich. „So sprichst du, so ist die Finsternüß eine Ursach der Gottheit? Nein, aber Gott wäre nicht offenbar und wäre keine Natur noch Kreatur ohne die Finsternüß.“ (Zweite Apol. wider B. Tilk. 145.) Jetzt wird Gott erst im Lichte und als Licht offenbar. Denn das ewige einige Gut, die lautere Liebe und Freiheit wird durch den Gegensatz der Finsterniß der Begierde, der ewigen Natur, in der die Wurzel alles Lebens und Wesens, aber auch alles Leids, Wehes, und Widerstreites ruht, offenbar als das himmlisch-milde Licht, als das absolut Gute, es wird erst jetzt fühlbar als die wohlthuende, besänftigende, liebevolle Güte; die von aller Selbst- und Ichheit freie Einheit des Ungrundes ist erst, aus dem Grunde der dunkeln Begierde wieder aus und in sich ein und zurückgehend, als Einheit und Freiheit sich offenbar; im lautern Selbstgenusse, in der bestimmten Erkenntniß und dem bestimmten Bewußtsein ihrer selbst, in dem sie sich nur als Gutes erkennt, sich unterscheidend von der ewigen Natur in der Gutes und Böses, Ja und Nein, Wohl und Wehe inne liegt. Gott heißt daher auch nach J. Böhm nur Gott, so viel als er Licht ist, er heißt nur, so zu sagen, nach seiner Lichtseite, in der Majestät und Herrlichkeit des Lichtes Gott. Gott weiß und will nur sich selbst, das Gute; indem aber das Gute sich nur offenbar ist als das Gute, das Gute die bestimmte Selbsterkenntniß seiner nur an seinem Gegensatze hat: so ist mit der Selbsterkenntniß des Guten zugleich die Erkenntniß des Guten und Bösen, ein unendlicher Scheidungsproceß verbunden. Aber diese Erkenntniß des Guten und Bösen, dieser Scheidungsproceß ist in Gott Nicht-Gott, ist der Unterschied von Gott in Gott, und diesem nach heißt er nicht Gott, sondern die ewige Natur, die die Natura naturans, das Principium der Natur in Gott ist, und daher von Gott als Gott, wie er nur Gott aus sich gebiert, das unanfängliche Principium seiner selbst ist, unterschieden ist. J. Böhm vergleicht den ewigen Proceß der immanenten Selbstoffenbarung Gottes, indem Gott die Natur

in sich gebiert, und aus dieser sich selbst zum bewußten Geiste herausgebiert, mit dem Proceß des Feuers. Das Feuer als das Verzehrende stellt vor das Principium der Trennung, Entzweiung, des Fürsichseins, der Negativität in Gott, die Begierde, die ewige Natur; das Licht, das aus dem Feuer herausscheint, sich lieblich und milde ausbreitet und mittheilt, stellt das Princip der Positivität vor, die ewige Einheit und Freiheit, die aus dem Feuer der Natur, in das die Begierde es einschloß, sich wieder frei und los macht, und in diesem Freiwerden, in dieser Scheidung von dem Feuer als Licht offenbar wird. „Wie wir in der Feuersanzündung zwey Wesen verstehen, als eines im Feuer und das ander im Licht und also zwei Principia: also ist uns auch von Gott zu verstehen. Das Feuer deutet uns an in seiner Peinlichkeit die Natur in der Scienz*), und das Licht deutet uns an das göttliche Liebefeuer, denn das Licht ist auch ein Feuer, aber ein gebendes Feuer, denn es giebet sich selber in alle Dinge, und in seinem Geben ist Leben und Wesen. Im Feuer ist der Tod. Als das ewige Nichts erstirbet im Feuer, und aus dem Sterben kommt das heilige Leben, nicht daß es ein Sterben sey, sondern also urstündet das Liebe-Leben aus der Peinlichkeit. Das Nichts oder die Einheit nimmt also ein ewig Leben in sich, daß es fühlende sey, und gehet aber wieder aus dem Feuer aus, als ein Nichts, wie wir denn sehen, daß das Licht vom Feuer ausscheint, und doch als ein Nichts, als nur eine liebliche, gebende, wirkende Kraft ist. Also verstehet (in der Scheidung der Scienz, da sich Feuer und Licht scheidet) mit dem Feuer die ewige Natur. Darinnen spricht Gott, daß er ein zorniger, eyfriger Gott und ein verzehrend Feuer sey, welches nicht der heilige Gott genannt wird, sondern sein Eyfer, als eine Verzehrlichkeit dessen, was die Begierde in die Schiedlichkeit in der Scienz in sich fasset." (Gnaden W. c. 2. §. 35. 33.)

---

*) Unter Scienz versteht J. B. „nicht Wissenschaft, sondern ein ziehe Ens, eine herbe ziehende Eigenschaft." Sie ist daher eins mit der Begierde.

Gott führet seinen Willen darumb in eine Scienß (Begierde) zu Natur ein, damit seine Krafft in Licht und Majestät offenbahr, und ei Freudenreich werde; denn wenn in dem ewigem Einen kein Natur entstünde, so wäre alles stille, aber die Natur führt sich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf daß di ewige Stille beweglich werde, und die Kräfften zum Wort lautbahr wer den. (Gnaden W. c. 2. §. 16.)

§. 49.

Das Wesen und die Eigenschafften der ewigen Natur.

Die Natur ist anders nichts, als Eigenschafften der Annehmlig keit der eignen, entstandenen Begierde, welche Begierde in der Schiedlich keit des hauchenden Worts, als der hauchenden Krafft entstehet, da si die Eigenschafften ins Wesen einführen: So heißet dasselbe Wesen ei natürlich Wesen, und ist nicht Gott selber, denn Gott durchwohnt wohl di Natur, aber die Natur begreifet ihn nur so weit, als sich die Einhe Gottes mit in das natürliche Wesen eingiebet, und auch wesentli machet, als ein Lichtwesen, welches in der Natur in sich selber würke und die Natur durchbringet und penetriret, sonst ist die Einheit Got tes der Natur als der begierlichen Annehmligkeit unbegreifflich. (Clavi etlicher vornehmen Punkten 25.)

Die Natur entstehet in dem ausgeflossnen Worte Göttlicher Em pfindlichkeit und Wissenschaften, und ist eine stätswärende Bildung un Formirung der Wissenschaften und Empfindnüß: Was das Wort durc die Weisheit würket, das bildet und formiret die Natur in Eigen schafften. Sie ist wie der Zimmermann, welcher das Haus bauet welches das Gemüthe hat zuvorhin in sich gemodelt; also auch alhie zu verstehen, was das ewige Gemüth in der Weisheit Gottes, in de Göttlichen Krafft modelt, und in eine Ideam führet, das bildet di Natur in Eine Eigenschafft. (26. 27.)

Die Natur stehet in ihrem ersten Grunde in sieben Eigenschafften

und theilen sich die Sieben in unendlich aus. Die erste Eigenschafft der Natur ist die **Begierde**, die machet Herbe, Schärfe, Härte, Kälte und Wesen. Also verstehen wir, daß die **Begierligkeit** sey **der Grund zur Ichheit**, daß **aus Nichts Etwas** würde, wie uns denn zu betrachten ist, daß sie der Anfang dieser Welt gewesen sey, dadurch Gott alle Dinge habe ins Wesen gebracht. Die andere Eigenschafft ist die **Bewegnüß** oder Einziehen der Begierde, die machet Stechen, Brechen und Schneidung der Härte, die zerschneidet die angezogene Begierde und bringet sie in Vielheit, und ist ein Grund des bittern Wehes und auch die wahre Wurtzel zum Leben; ist ein Anfang dieser Welt, der Separator oder Scheider in den Kräfften gewesen, damit der Schöpfer, als der Wille Gottes alle Dinge aus dem Mysterio Magno in eine Form gebracht. Die dritte Eigenschafft ist die **Empfindlichkeit** in der Zerbrechung der herben Härte, und ist der Grund der Angst und des natürlichen Willens, darinnen der ewige Wille wil offenbar werden. Diese Empfindlichkeit ist die Ursach des Feuers, auch des Gemüths, und der Sinnen. So nicht Empfindlichkeit wäre, so wüste der Wille nichts von Eigenschafften, denn er wäre nur einig. In diesen drei ersten Eigenschafften stehet das Fundament des Zorns und der Höllen, und alles dessen, was grimmig ist. (28—31. u. 41—43.)

Die vierte Eigenschafft oder Gestalt der ewigen Natur ist das **geistliche Feuer**, darinnen das Licht als die Einheit offenbar wird, denn der Glantz des Feuers urständet von der ausgeflossnen Einheit, welche sich hat mit in die natürliche Begierde eingegeben, und des Feuers Quaal und Brennen, als die Hitze, urständet von der scharffen Verzehrlichkeit der drei ersten Eigenschafften. (48. 49.) Dieses geschieht also: Die ewige Einheit oder die Freiheit ist die sanfte Stille und lieblich gleich einem sanften Wohlthun, und das man nicht aussprechen mag, was für eine Sänffte außer der Natur in der Einheit Gottes sei, und die drei Eigenschaften zur Natur seynd scharff, peinlich, schrecklich; in diesen drei peinlichen Eigenschafften stehet der ausgeflossene Wille,

welcher durchs Wort oder göttliche Hauchen entstanden ist, und stehe auch die Einheit darinnen: So sehnet sich der Wille nach der Einheit, und die Einheit sehnet sich nach der Empfindlichkeit, als nach dem feurischen Grunde, also sehnet eines in das ander, und wann das geschieht, verstehet das Sehnen, so ists wie ein Schrack oder Blitz, gleich als riebe man Stahl und Stein an einander oder gösse Wasser ins Feuer, im Gleichnüß geredet. (48. 49.)

In diesem Blick empfindet die Einheit die Empfindlichkeit, und der Wille empfähet die sanffte Einheit, also wird die Einheit ein Glast (Glanz) des Feuers, und das Feuer wird ein Liebebrennen, denn es empfähet Essentz oder Krafft von der sanfften Einheit. Das Feuer ist ein Gegenwurff der großen Liebe der Einheit Gottes: denn also wird die ewige Lust empfindlich, und diese Empfindlichkeit der Einheit heißet Liebe, als ein Brennen oder Leben in der Einheit Gottes, und nach solchem Liebebrennen heißet sich Gott einen barmherzigen, lieben Gott, denn die Einheit Gottes liebet oder durchdringt den peinlichen Willen des Feuers. Darumb stehet im Feuer und Licht das Leben aller Dinge. (50. 54. 57.)

Die fünfte Eigenschafft ist nun das Liebefeuer, oder des Lichtes Krafft und Welt. Mit dieser fünften Eigenschafft wird das andere Principium, als die Englische Welt verstanden, denn es ist die Bewegnüß der Einheit, da alle Eigenschaften der feurigen Natur in Liebe brennen. Ein Gleichnüß dieses Grundes und Wirkung des Feuers siehet man an einer angezündeten Kertzen: In der Kertzen liegt alles in einander, und ist doch keine Eigenschaft vor der andern offenbahr, bis sie angezündet wird, so siehet man ein Feuer, Oehl, Licht, Lufft und Wasser aus der Lufft, es werden alle vier Elemente darinnen offenbar, welche zuvor in einem einigen Grunde verborgen liegen. Also wird in Gott in der Eigenschafft des Feuers die Einheit unterschiedlich und offenbahr. (58. 61. 62.)

Die sechste Eigenschafft der ewigen Natur ist der Schall, Hall

oder die Verständnüß, denn im Feuer-blitz werden die Eigenschafften alle lautbahr, der Schall ist der Verstand, darinnen die Eigenschafften einander alle versehen. Nach der Offenbarung der heil. Dreyfaltigkeit mit dem Ausfluß der Einheit ist dieser Schall oder Hall das Göttliche würkende Wort, als der Verstand in der ewigen Natur dadurch sich die übernatürliche Wissenschafft offenbahret, und nach der Natur und Kreatur ist er die Erkänntniß Gottes, darinnen der natürliche Verstand Gott erkennet. Dann der natürliche Verstand ist ein Gegenwurff und Ausfluß aus Göttlicher Verständnüß. (69. 70.)

Die siebende Eigenschafft ist das Wesen, als ein Subjektum oder Gehäuse der andern sechs, darinnen sie alle wesentlich sind, wie die Seele mit dem Leibe; in der siebenden stehen alle Eigenschafften im Temperamento, als in einem einigen Wesen*): Gleichwie sie aus der Einheit alle entspringen, also gehen sie wieder alle in einem Grunde ein, und ob sie gleich in unterschiedlicher Arth und Eigenschafften würken, so ist es doch allhier nur ein einig Wesen, dessen Krafft heißet Tinktur, als ein heilig penetrirend Wesen. (73.)

In diesen sieben Eigenschafften muß man allemahl zwey Wesen verstehen. Als erstlich nach dem Abgrund. Durch solche Eigenschafften verstehet man das göttliche Wesen als den Göttlichen Willen, mit der ausfließenden Einheit Gottes, welche mit durch die Natur ausfleußt, und sich in Annehmligkeit zur Schärffe einführet, dadurch die ewige Liebe empfindlich und würklich sey, und daß sie etwas habe, das da leydende ist, darinnen sie sich möge offenbahren und darinnen sie erkannt werde, davon sie wieder geliebet und gebehret werde, als die

*) Oetinger (in der cit. Schrift Th. V. p. 385) erklärt diese beiden letzten Eigenschaften also: „Die 6te ist die Quelle aller Sinnlichkeit, Perception und Appercertion. Die Kabbalisten heißen sie Jesod. Die siebente macht, daß alle in einer unzerstörlichen Leiblichkeit beisammen bestehen und diese heißt eigentlich Substanz, wann ein geistlich Wesen seinen unzerstörlichen Leib durch die vollkommene Ordnung und Zusammenwürkung der 6 vorhergehenden Sephiren bekommt.“

peinlich leydende Natur, welche in der Liebe in eine ewige Freudenreich gewandelt wird: Wenn sich die Liebe im Feuer, im Lichte offenbahret, so überflammet sie die Natur, und durchbringet sie wie die Sonne ein Kraut, und das Feuer das Eisen. (36.)

Das ander Wesen ist der Natur eigen Wesen, welches peinlich und leydende ist, und ist der Werkzeug des Würkers, denn wo keine Leydenheit ist, da ist auch keine Begierde nach der Erlösung oder etwas Bessers, und wo nun keine Begierde nach etwas Bessers ist, allda innen ruhet ein Ding in sich selber, und darumb führet sich die ewige Einheit durch ihren Ausfluß und Siedligkeit in Natur, auff daß sie einen Gegenwurff habe, darinnen sie sich offenbahret, auf daß sie etwas liebe, und wiederum von dem Etwas geliebet werde, daß also ein empfindlich Würken und ein Wollen sey. (37.)

Es ist fürnehmlich zu merken, daß allemahl die erste und siebente Eigenschafft für eins gerechnet werden, und auch die andere und sechste für eine, sowohl die dritte und fünfte für eine, die vierte ist allein das Scheideziel, denn es sind nur drey Eigenschafften der Natur, nach der Offenbahrung der Dreiheit Gottes. Als die erste, die Begierde, die wird Gott dem Vater zugeeignet, und ist nur ein Geist, und in der siebenden ist die Begierde wesentlich. Die Ander wird dem Sohn als die göttliche Krafft zugeeignet, die ist in der andern Zahl nur ein Geist, aber in der sechsten ist sie die verständige Krafft. Die dritte wird Gott dem heil. Geist nach seiner Offenbahrung zugeeignet, und ist im Anfang der dritten Eigenschafft nur ein Feuergeist, aber in der fünften Eigenschafft ist die große Liebe darinnen offenbahr. Also ist der Ausfluß göttlicher Offenbahrung nach den dreyen Eigenschafften im ersten Principio vor dem Licht natürlich und im andern Principio im Lichte geistlich. (75—79.)

§. 50.

Ueber die sieben Eigenschaften.

Die sieben Eigenschaften oder Qualitäten, die sich aber vor — oder abwärts durch ihre mannichfachen Verbindungsweisen unendlich vervielfältigen, rückwärts aber auf drei oder zwei Principien, nämlich Licht und Finsterniß sich reduciren, sind der wichtigste und lehrreichste Punkt der J. Böhmschen Mystik, denn sie sind die Principien der Wirklichkeit, in und mit denen Gott, die Natur oder Welt zeugend, zugleich sich selbst erst zeugt, sich selbst verwirklicht, aus Nichts zu Etwas macht; „denn das Nichts wird in die Natur eingeführt, daß aus dem Nichts eine Quaal (d. i. etwas Bestimmtes, Qualitatives, Empfindliches wird." (Erste Apologie wider B. Tilken. §. 365.) J. B. kommt unzählige Male auf sie zu sprechen; aber so oft er sie auch bespricht, so sehr er sich bemüht, Licht und Ordnung in dieses göttliche Chaos zu bringen, er wird immer, sowie er auf die specielle Bestimmung derselben kommt, dunkel und confus und bleibt sich nicht gleich, in dem er z. B. hier zur primitiven Eigenschaft macht, was er anderwärts zu einer abgeleiteten macht, hier psycho- oder zoologische, dort rein physikalische Bestimmungen und Ausdrücke anwendet. Gleichwohl ist die Hauptsache klar.

J. B. ist ein religiöser Sensualist, ein theosophischer Materialist; er geht von dem Satz aus: aus Nichts wird Nichts; nun ist aber Alles aus oder von Gott, also muß es auch in Gott seyn; also setzt die zeitliche, d. i. wirkliche Natur eine ewige Natur, die irdische Materie eine göttliche Materie voraus. „Gott hat alle Dinge aus Nichts geschaffen und dasselbe Nichts ist er selber." (Signat. Rer. c. 6. 8.) „Da nun Gott diese Welt sammt allem hat erschaffen, hat er keine andere Materie gehabt, daraus ers machte, als sein eigen Wesen, aus sich selbst. Man kann nicht sagen, daß in Gott sey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder

Erde, allein man siehet, daß es daraus worden ist .... Es ist Alles aus Gott." (von den 3 Princip. c. 1. 3. 5.) „Der Abgrund der Natur und Kreatur ist Gott selber." (Von göttl. Beschaul. c. 3. §. 13.) „Wann Du ansiehest die Tiefe und die Sternen und die Erden, so siehest Du Deinen Gott und in demselben Gott lebest und bist Du auch .... Wo dieses ganze Wesen nicht Gott ist, so bist Du nicht Gottes Bild.... So Du eine andere Materia bist, als Gott selber, wie wirst Du dann sein Kind sein?" (Dreif. Leben 1. 51. Aurora c. 23. 4. 6.) Woraus aber J. B. in seiner theosophischen Einbildung die Natur deducirt, das ist in Wahrheit von der Natur selbst und zwar der sinnlichen, zeitlichen Natur abgeleitet und abgezogen. Die sieben kosmo- und zugleich theoganischen Eigenschaften oder Qualitäten der ewigen Natur sind daher auch nichts andres, als von der Anschauung der Natur abstrahirte Qualitäten, die J. B. zu den genetischen Universalprincipien macht. Die Herbigkeit, Salzigkeit, Bitterkeit, Süßigkeit, Flüssigkeit, Beweglichkeit, Entzündlichkeit, der Schall oder Ton, das Licht, der Blitz, die Hitze und Kälte, Feuer und Wasser — alle diese Worte, die er zur Bezeichnung der primitiven Grundeigenschaften der Natur gebraucht, sind nicht im bildlichen, sondern eigentlichen Sinn zu verstehen. „Meine Meinung sagt er selber in der Aurora c. 4, ist himmlisch und geistlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, also ich meine kein ander Ding, als wie ichs im Buchstaben setze. So Du nun, setzt er eben daselbst später hinzu, die himmlische, göttliche Pomp und Herrlichkeit willst betrachten, wie die sei, was für Gewächse, Lust oder Freude da sey, so schaue mit Fleiß an diese Welt, was für Früchte und Gewächse aus dem Salniter (Grundstoff, Grundwesen) der Erde wächst ... Das ist alles im Vorbilde der himmlischen Pomp." Wenn also z. B. von einem Schall in Gott die Rede, so ist der wirkliche Schall gemeint, denn von diesem göttlichen Schall entspringt Alles, was auf Erden schallet und hallet. *Aber gleichwohl* ist wieder dieser göttliche, ursprüngliche Schall kein

sinnlicher, materieller, hörbarer Schall, nein! es ist ein geistlicher, ein imaginärer Schall, oder der Schall in Gedanken. Alles Materielle ist in Gott, aber nicht als Stoff, sondern nur seiner „Kraft," Qualität oder Eigenschaft nach — nicht die Galle selbst, aber die Bitterkeit der Galle, nicht der harte Stein selbst, aber die Härte des Steins — Alles ist in Gott, aber so, wie es Gegenstand des Geistes, der Abstraktion, des Gemüths, der Phantasie ist, das Wasser in Gott ist daher ein „Geistwasser," das Feuer in ihm ein „Geistfeuer," d. h. ein bildliches Feuer, ein bildliches Wasser. J. B. nennt darum auch ausdrücklich die sieben Qualitäten „Geister." Sie sind bei ihm überhaupt nicht blos physikalische Qualitäten, sondern zugleich animalische oder psychologische Kräfte: — Wille, Quaal, Begierde, Sucht, Angst, Grimm, Hunger — so zu sagen: Identitäten von Geist und Natur. Sie sind ihm sinnliche Wesen — personificirte Eigenschaften oder Abstraktionen — sie begehren, fühlen, schmecken, küssen und halsen einander, wie Braut und Bräutigam. Kurz im Himmel der ewigen, göttlichen Natur ist ein Leben und Treiben, das sich schlechterdings nicht von dem Leben und Treiben in dieser zeitlichen, sinnlichen Natur unterscheidet — „ein herzlich Lieben und freundlich Sehen, Wohlriechen, Wohlschmecken und Liebfühlen, ein holdselig Küssen, von einander Essen, Trinken und Liebespazieren. „Ach und ewig ohne Ende!" (Auror. c. 9. 38. 39.) Wer möchte nicht in diesem Himmel sein? Doch wir stecken noch bis über die Ohren im dritten Principio, d. h. im Princip dieser verderbten, zeitlichen, sichtbaren, grob materiellen Welt, wo das Wohlschmecken und Wohlriechen, das Liebfühlen und Küssen leider nicht ewig währt.

§. 51.

Die sichtbare Natur und ihr Ursprung in ihren besondern Gestalten.

Das dritte Principium — nämlich außer den beiden Principien von Licht und Finsterniß in Gott — ist die sichtbare Welt,

als der dritte Grund und Anfang, diese ist aus dem innern Grunde, als aus beyden ersten ausgehaucht und in kreatürliche Form und Arth gebracht. Diese sichtbahre Welt ist aus der oberzehlten geistlichen Welt, als aus der ausgeflossnen Göttlichen Krafft entsprossen, und ist ein Objektum oder Gegenwurff der geistlichen Welt: Die geistliche ist der inwendige Grund in der sichtbahren Welt, die sichtbahre Welt stehet in der geistlichen. Diese sichtbahre Welt ist anders nichts als ein Ausfluß der sieben Eigenschafften, „diese äußere Welt sagt er Mysterium Magnum c. 6. §. 10, ist als ein Rauch oder Brodem vom Geistfeuer und Geistwasser, beides aus der heiligen und dann auch aus der finstern Welt ausgehaucht worden; darum ist sie bös und gut .... und ist nur als ein Rauch oder Nebel gegen und vor der geistlichen Welt," denn aus den sechs würkenden Eigenschafften ist sie entstanden, und in der siebenden als im Paradiese stehet sie in der Ruhe, die ist der ewige Sabbath, darinnen das Würken göttlicher Krafft ruhet. (Clavis 127. 81. 82.)

Die geistliche Welt vom Feuer, Licht und Finsterniß stehet in der sichtbahren Elementischen Welt verborgen, und würket durch die sichtbahre Welt, und bildet sich durch den Separatorem mit ihrem Ausfluß in alle Dinge, nach jedes Dinges Art und Eigenschafft. (Von göttlicher Beschaulichkeit cap. 3. 19.)

Eine jede Eigenschafft hat aber ihren eigenen Separatorem Scheider und Macher in sich, und ist in sich selber ganz nach Eigenschafft der ewigen Einheit. Also führet der Separator jedes Willens wieder Eigenschafften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entstehet. In jeder Krafft ist ein Gegenwurff als eine eigene Begierde entstanden. Dieselbe eigene Begierde in dem Gegenwurff der Kräffte hat sich wieder auß sich außgeführet zu einem Gegenwurff, davon ist die Begierde solches Außflusses scharff, streng und grob geworden, und hat sich coaguliret und in *Materien gebracht*. Und wie nun der Außfluß der innern Kräffte auf

Licht und Finsternüß; auß Schärffe und Linde, auß feurender oder Lichts-Art ist gewesen: Also seynd auch die Materien worden: Je weiter sich der Ausfluß einer Krafft erstrecket hat, je äußerlicher und gröber ist die Materie worden, dann es ist je ein Gegenwurff auß dem andern gegangen, biß letztlich auff die grobe Erde. (Ebend. §. 10. 11. 41. 42.)

Wir müssen aber den Grund solcher Philosophiae recht vollführen und andeuten, wovon hart und weich habe seinen Grund genommen, welches wir an den Metallen erkennen: Denn eine jede Materia, welche hart ist, als da seynd Metallen und Steine, sowohl Holz, Kräuter und dergleichen, das hat in sich gar eine edle Tinktur (die ein Gleichnüß und Gegenwurff des Göttlichen Mysterii Magni ist, da alle Kräffte in der Gleichheit inne liegen, und heißet recht Paradies oder Göttliche Lust [23.]) und hohen Geist der Krafft, wie auch an den Beinen der Kreatur zu erkennen ist, wie die edelste Tinctur nach des Lichtes Krafft, als die größeste Süße im Marke der Beinen, und dagegen im Geblüte nur eine feurische Tinktur lieget*).

---

*) Die Tinktur spielt eine große, aber sehr mystische Rolle in J. B. „Sie ist die Ursache des Scheines oder Glanzes, sie ist eine Ursache, daß alle Kreaturen sehen und leben“ „sie gibt allen Dingen Kraft und Schöne, und ist doch nicht das Ding, und wirket doch im Dinge, und machet das Ding wachsend und blühend,“ „sie ist in einem wohlriechenden Kraute die liebliche Süßigkeit und Sanftigkeit, so die Tinktur nicht wäre, so kriegete das Kraut keine Blume, noch Ruch.“ „Sobald das Geblüte wegfleußt, so fleucht die Tinktur als im Glaß oder Schatten dahin.“ (Drei Princ. c. 12 u. 13.) Sie ist also das Mark der Dinge, der Lebenssaft, „weder purer Geist, noch pures Wasser, sondern zwischen Geist und Wesen oder Leib ein Mittelding“ wie es in der Clavicula des oben erwähnten Auszugs J. B.'s heißt. Der Böhmist Oetinger (in Schwedenborgs Auserl. Schriften V. Th. 1777) erklärt sich über sie also. „Die edelste Tinktur des Leibes liegt in dem Mark der Gebeine, sie ist nicht nur einer fließenden, sondern leuchtenden Art, dann sie ist des Feuers Glanz“ Die Chemisten heißen sie Spiritum rectorem und kriegen sie zuweilen zu Gesicht.“ „Die Materie kann nicht denken, aber die Tinktur gehört zum Denken und das himmlische Salz — „die edelste Materie ist das Salz“ — ist der Grund der Reflexion.“ (S. 253—58.)

Alles, was im Wesen dieser Welt weich, sanfft und dünne ist, das ist ausfließend und sich selber gebend, und ist dessen Grund und Urstand nach der Einheit der Ewigkeit (inwiefern sie außer der Bewegnüß als das ewige Ein die größte Sänffte ist) da die Einheit immerdar von sich ausfleußt, wie man dann an dem Wesen der Dünnheit, als am Wasser und Lufft keine Empfindligkeit oder Peinen verstehet, was dasselbe Wesen Einig in sich selber ist. Was aber hart und impreßend ist, als da seynd Beine, Holz, Kräuter, Metallen, Feuer, Erde, Steinen und dergleichen Materien, darinnen liegt das Bild Göttlicher Krafft und Bewegnüß (in der sich der Göttliche Will in eine Stätte zur Selbheit als zur Krafft einschleußt) und verschleußt sich mit seinem Separatore, als dem Ausfluß Göttlicher Begierde, als ein edles Kleinod oder Funcke göttlicher Krafft, vor der Grobheit, und ist darum hart und feurend, daß es seinen Grund Göttlicher Infaßlichkeit hat, als da sich das Ewige Ein immerdar in einen Grund der Dreyfaltigkeit zur Bewegnüß der Kräfften einführet und sich doch für dem Ausfluß, als für der Einführung des eigenen Willens der Natur verschleußt, und mit der Krafft der Einheit durch die Natur würket.

Also auch mit der edlen Tinktur (dem sinnlichen Gegenwurff der Einheit und Gleichheit) zu verstehen ist: Wo sie am edelsten ist, da ist sie am meisten mit der Härte verschlossen; dann die Einheit liegt in ihr in einer Beweglichkeit, als in einer Empfindligkeit des Würkens, darum verbirget sie sich, aber in der Dünnheit liget sie nicht in solcher Empfindlichkeit, sondern ist allen Dingen gleich, wie dann das Wasser und Lufft allen Dingen gleich und in allen Dingen ist, aber das trockene Wasser (das Feurige) ist der rechte Perlengrund, darinnen die subtile Krafft des Würkens der Einheit im Centro lieget. Also verstehet dieses Geheimnüß: Daß das Weiche und Dünne von der Einheit, von dessen Ausfluß auß dem Mysterio Magno urstände, und der Einheit am nächsten sey, und dargegen der edelste Grund Göttlicher Offenbarung in Krafft und Wirkung in der feurenden Härte

ige*), und eine trockene Einheit als ein Temperamentum sey, da die Schiedligkeit aller Kräfte wieder inne lieget: dann wo die Kräfften nicht in der Einheit eines Willens inne liegen, da ist der Wille zertrennet, und ist keine große Krafft in dem Dinge zu verstehen, welches den Medicis wohl zu merken ist. (l. c. 36—48.)

Hier haben wir also einige Proben, wie J. B. Stein und Bein, Luft und Licht, Erde und Wasser aus dem göttlichen Wesen ableitet. Als Beispiele seiner religiösen Naturphilosophie fügen wir nur noch folgende bei. „An welchem Orte die herbe Qualität Primus war, da ward der Salitter (d. i. der Grundstoff der Natur der materielle Inbegriff der 7 Eigenschaften oder Quellgeister, die erste Materie zusammengezogen und vertrocknet, daß harte, derbe Steine wurden; an denen Orten aber, wo der herbe Geist mit dem bittern zugleich Primus gewesen, da ist stachlichter Sand worden, dann der wütende bitter Geist hat den Salitter zerbrochen.“ (Aur. c. 18. §. 11.) „Das dünne Wasser suchet den Thal und ist eine Demüthigkeit des Lebens; welches sich nicht erhebet, wie die herbe, bitter und

---

*) Alles in der Natur, was nach J. B. den Charakter differenzloser Einheit und Gleichheit (die in der Natur, wo Alles in der Schiedlichkeit stehet, freilich ihre Grenze haben. d. h. gegen Anderes selbst bestimmt und different sind), den Charakter sich hingebender, mittheilender, alles durchdringender Allgemeinheit hat, wie Licht, Luft, ist der natürliche Gegenwurf der Einheit, des affekt- und differenzlosen Willens der Gottheit, und hat in dieser seinen Grund- und Ursprung. Materien dagegen, wie Stein, Metall, Bein, sind der Gegenwurf der in eine Selbstheit eingefaßten, als Einheit offenbaren, als Licht bestimmten Einheit, wie sie nicht mehr die erste, stille, gleichsam unbewußte, sondern die feurige, selbstbewußte Liebe, ein Liebebrennen ist. Denn in diesen ist die milde Einheit, als von dem Gegensatz der Härte, der Form der Selbstheit unterschieden, eine an diesem Gegensatze offenbare, empfindliche, bestimmte Einheit. Das Mark in den Knochen z. B. hat als das Weiche, Flüssige, sich Hingebende und Mittheilende, als das Nutrimentum der Knochen die Natur des Lichtes, der Luft, hiemit der Einheit an sich, aber hier ist die Einheit eine gefaßte, eingeschlossene, eine in ihrem Gegensatze wirkende, den Gegensatz aufhebende, eine negative, eine feurige, individuelle Einheit, und darum auch edler, als jene andere Einheit.

Feuers-Qualität. Darum suchet es immer die niedrigsten Stellen auf Erden, das bedeut recht den Geist der Sanftmuth." (Ebend. c. 19. 70. 71.)

§. 52.

Darstellung des Ursprungs des Bösen nach J. B.

Die sichtbare, gegenwärtige, wirkliche, materielle Welt ist der Schauplatz des Bösen, ja sie verdankt sogar nach J. B.'s christlich religiöser Vorstellung ihr Dasein dem Abfall von Gott — dem Fall Lucifers und Adams, denn vor dem Fall war der Mensch nicht Mann und Weib, sondern beides in Einem, hatte er also keine Geschlechtsorgane, auch keine Zähne, keinen Magen, keine Gedärme, folglich auch natürlich keinen Poder. Alle diese materialistischen Organe, die jetzt selbst in der christlichen Welt eine so einflußreiche Rolle spielen, verdanken wir dem Sündenfall. Es ist daher hier der Ort J. B.'s Begriff vom Bösen und dessen Ursprung noch besonders hervorzuheben und zu erörtern, ob er gleich schon in der ganzen bisherigen Darstellung seiner Gedanken enthalten ist. Die Wichtigkeit und zugleich die Schwierigkeit des Gegenstandes erfordert es.

Das Böse ist nach J. B. überhaupt das Principium der Negativität, d. i. der Aufhebung der Einheit, der Scheidung und Unterscheidung, (der Differenzirung) und der mit dieser zugleich gegebenen Entgegensetzung. Der Ursprung der Natur und des Geistes, des Etwas, des Daseins und des Bewußtseins und der Ursprung des Bösen ist daher ein Akt, Ein und derselbe Ursprung. Wenn Gott sich nicht von sich unterschiede, nicht in sich entzweite; so wäre er nicht Geist, nicht Wissen, nicht selbstbewußt, „denn in einem einigen Wesen, darinnen keine Schiedligkeit ist, das nur eines ist, da ist keine Wissenschafft;" (Clavis etc. 13.) nur dem Principium der Negativität, der Scheidung und Unterscheidung

entquillt der selbstbewußte Geist. Das Principium der Negativität ist aber das Principium des Bösen, die Ursache, daß Etwas überhaupt im Unterschiede für sich wird, und sein Fürsichsein in dieser Unterscheidung und Abtrennung befestigt. „Denn aller böser Wille ist ein Teuffel, als nehmlich ein selbstgefaßter Wille zur Eigenheit, ein abtrünniger vom ganzen Wesen, und eine Phantasey.“ (Gnaden W. c. 2. 12.) Gott ist also nur durch den Teufel, als das Principium der Verneinung, Geist; denn er wird nur dadurch, daß er aus sich herausgeht, ausfleußt, sich von sich unterscheidet und entzweit, dieses Zweite als ein Andres, einen Gegensatz sich setzt, und aus diesem Herausgehen, diesem Entzweien wieder in sich hineingeht, für sich, sich selbst offenbar, Ichheit. Das Selbstbewußtsein Gottes aber ist als die allerheiligste, allereinigste, allererste Unterscheidung und Entzweiung das Principium aller Differenzen, damit daß Princip der Natur, „die Weisheit ist Wissenschaft, ein Subjektum oder Gegenwurff der ungründlichen Einheit, sie ist das große Mysterium göttlicher Arth, denn in ihr werden die Kräffte, Farben und Tugenden offenbahr: in ihr ist die Schiedligkeit der Krafft als der Verstand, sie ist selber der Göttliche Verstand, als die Göttliche Beschauligkeit, darinn die Einheit offenbahr ist.“ (Clavis 18. 19.)

Das Selbstbewußtsein, in dem der Verstand urständet, ist das Principium aller Differenzen, d. h. das Unterscheidende; der Verstand ist die Ursache, daß Etwas ist; ohne den Verstand und den Urzwiespalt des göttlichen Wesens wäre Alles Eines, denn er ist der Separator, der Scheider und Sonderer, und als dieser der Macher des Etwas. Der Verstand als der große Separator ist das Princip des Etwas, aber eben damit auch das Princip aller Selbstheit, aller Partikularität, alles Eigensinnes, Eigenwillens, aller Verstockung und Verhärtung in sich, als der Scheider in Dein und Mein, der Vater alles Widerwillens, Kriegs und Streites; das Princip des Daseins daher, das Princip, daß überhaupt Etwas ist, und das

Princip des Bösen ist Ein Princip, oder wie es sich auch aussprechen läßt: das Princip der Qualität und das Princip des Bösen ist Ein Princip, denn das Etwas ist Etwas nur als differentes, als eigenschaftliches, eigenwilliges; die Qualität ist ein abtrünniger, egoistischer Partikularwille, ein Hungergeist in J. B.'s Sprache, eine Eigenmächtigkeit, eine in sich versteckte und verknorzte Sonderheit, die sich gegen Andres als boshafte, es verzehren wollende Begierde, als Habsucht, Freßgierde äußert. Das Reich des Daseins und Etwas, das Reich der Qualitäten, der Eigenschaften und damit das Reich aller besondern Wesen und Dinge ist aber die Natur; das Princip der Natur und das Princip des Bösen ist also Ein Princip. Das Princip der Natur, die Natura Naturans ist aber der Gegensatz und Gegenstand Gottes in Gott, ist eins in ihm mit dem Princip der Negativität, mit dem er sich in sich entzweit und unterscheidet, das Unterschiedene als ein Andres sich entgegengesetzt, und aus diesem Proceß der Entzweiung das Licht seines Selbstbewußtseins erzeugt; das Princip des Selbstbewußtseins und das Princip der Natur, nämlich der Natur in Gott, der ewigen, ursprünglichen Natur ist also Ein und dasselbe Princip. „Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, aber es scheidet sich in seiner Gebärung (d. i. Selbstbestimmung) in zwei Principia, als in Licht und Finsternüß, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus diesen zweien ewigen Anfängen in den dritten Anfang, als in die Kreation zu seinem eignen Liebespiel nach beider ewigen Begierde Eigenschaft. Das große Mysterium aller Wesen ist in der Ewigkeit in sich selber Ein Ding, aber in seiner Auswicklung und Offenbarung (womit J. B. die immanente, in Gott ewig geschehende, mit der Genesis seines Selbstbewußtseins identische Offenbarung meint) tritts von Ewigkeit in Ewigkeit in zwei Wesen, als in Böses und Gutes ein." (Sign. Rer. c. 16. §. 11. 26.) Der Ursprung, das Princip des Bösen

liegt daher in Gott selbst *), und da es eins ist mit dem Princip der Negativität, der Differenz, hat es sein Dasein in allen Dingen und Wesen; denn das Princip des Bösen ist ja überhaupt Das, vermöge dessen und in dem ein Etwas sich selbst, seine Besonderheit bejaht, in dieser Bejahung seiner selbst aber ein andres verneint, und eben in dieser Negativität ein Selbstwesen, ein Ich ist. „Das ist der Tod und Elend der Menschen und aller Kreaturen, daß die Eigenschaften streitig und eine jede in sich selber erhebend und in eigenem Willen qualificirend ist, davon Krankheit und Wehe entstehet .... eine jede Eigenschaft die Gleichheit begehret, als ein Wesen nach und aus sich." (Myst. Magnum c. 11. 17.) „In allen ist Gift und Bosheit: Befindet sich auch, daß es also sein muß, sonst wäre kein Leben, noch Bewegligkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes und Dünnes, oder einigerlei Empfindnüß, sondern es wäre alles ein Nichts. (Drei Princip. Vorr. §. 13.) Der Teufel ist daher nach J. B. das Salz der Natur, ohne welches Alles nur Ein geschmackloser Brei wäre; denn das Princip aller Verschiedenheit, Species, Art und das Princip des Bösen ist Ein Princip. Aber in Gott ist das Princip des Bösen nicht ein Princip des Bösen, sondern des Guten. Die Selbstentzweiung und Unterscheidung Gottes zündet wohl in Gott mit dem Selbstbewußtsein das Feuer der Ichheit und Selbstheit an; aber diese Ichheit ist nur die Form, die Einfassung der Einheit, ihr Inhalt ist die selbstlose Fülle aller Wesen. Diese Ichheit ist nur das selige Bewußtsein der reinen Liebe; das Fürsichsein Gottes, das ihm aus seiner Unterscheidung in sich, aus dem sich Entgegensetzen eines Gegenwurfs resultirt, ist nicht das Fürsichsein der Differenz, son=

*) Wann ich, sagt J. B. (in seiner zweiten Apologie wider B. Tilken Nro. 140) auf eure Weise soll reden, daß Gott in allem alles mächtig ist, wie es denn wahr ist, so muß ich sagen, daß Gott Alles ist; Er ist Gott, er ist Himmel und Hölle und ist auch die äußere Welt: Denn von ihm und in ihm urständet alles."

dern vielmehr die im Unterschiede von der Differenz für sich seiende, sich offenbare Einheit und Freiheit. Gott wird nur an seinem Gegensatze, in der Unterscheidung von ihm sich offenbahr; ohne die Widerwärtigkeit eines Gegensatzes in sich zu setzen, wäre Gott nicht sich selbst wissend; aber dieses Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein des Guten von sich, der Liebe, und als das Selbstbewußtsein der Liebe, eine Quelle der Freude, der Seligkeit, Gott ist die Seligkeit, weil oder wiefern er sich als Gott erkennt. Das Principium der Negativität, der Entgegensetzung, der Entzweiung, das Princip des Bösen ist also in Gott eine Ursache zum Guten. Das Negative ist in Gott ein Positives. Das Feuer der Negativität, der Ichheit ist in Gott nur ein wohlthuendes liebliches Liebebrennen, das Feuer der Liebe, des Guten; das Princip der Bösen ist in Gott nur die Ursache*), daß das Positive, das Gute in Form und Gestalt, in Selbstheit in Affekt kommt, ein Bewegliches, Wirkendes, Empfindliches, ein Thätiges, Sichselbsterkennendes werde. „Das Böse gehöret zur Bildung und Beweglichkeit, und das Gute zur Lüge, und das Strenge oder Widerwillige zur Freude." (Vorr. zu den 3 Princip. §. 14.) Die Einheit, die zuerst bloße, stille, unbewegte Einheit wird erst durch das Setzen eines Gegenwurfs und die Unterscheidung von ihm eine sich unterscheidende, negative, selbstische, brennende, feurige Einheit und dadurch erst wirkliche lebendige Einheit. Das Feuer der Negativität ist daher in Gott als identisch mit dem Lichte, der Einheit, das Böse ist in Gott (oder an sich) nur Gutes. „In Gottes Reich als in der Lichtwelt wird nicht mehr als ein Principium recht erkannt: denn das Licht hat das Regiment, und sind die andern Quaalen und Eigenschafften alle heimlich, als ein Mysterium, denn sie müssen alle dem Lichte dienen und

*) Das Gute hat das Böse oder Widerwärtige in sich verschlungen, und hälts im Guten in Zwang gleichsam als gefangen, da das Böse eine Ursache des Lebens und Lichtes sein muß." Von 6 Punkten III. 2.

ihren Willen ins Licht geben; daraus wird die Grimme-essentz im Lichte verwandelt in eine Begierde des Lichts und der Liebe, in Sanfftmuth. Obwohl die Eigenschafften als Herbe, Bitter, Angst, und das bitter Wehe im Feuer ewig bleiben, auch in der Lichtwelt; so ist derselben doch keine in seiner Eigenschafft offenbar, sondern sie sind allesambt nur also Ursachen des Lebens der Beweglichkeit und Freuden. Was in der finstern Welt ein Wehe ist, das ist in der Lichtwelt ein Wohlthun; und was im Finstern eine Furcht, Schrekken und Zittern ist, das ist im Licht ein Jauchzen der Freuden, ein Klingen und Singen, und das möchte nicht sein, wann im Urstande nicht eine solche ernstliche Quaal wäre. Darumb ist die finstere Welt der Lichtwelt Grund und Urstand, und muß das ängstliche Böse eine Ursache des Guten seyn, und ist alles Gottes.'' (V. 6 Punkt. c. 3. 1—5.) ,,Alles das, wessen diese Welt ein irdisch Gleichnüß und Spiegel ist, das ist im göttlichen Reiche in großer Vollkommenheit im geistlichen Wesen. Im Himmel (d. i. in Gott als Gott) ist alles gut; was in der Hölle bös, sowohl Angst und Pein ist, das ist im Himmel gut, und eine Freude, denn es stehet alles in der Lichtesquaal. (Signat. Rer. c. 16. 22 u. 20.) ,,In Gott ist kein Zorn, es ist eitel lauterliche Liebe; allein im Fundament, dadurch die Liebe beweglich wird, ist Zorn-feuer, aber in Gott ists eine Ursache der Freudenreich.'' (Theos. Fr. 3. Fr. 27.) ,,So die Liebe der Einheit nicht in Feuer-brennender Art stünde, so wäre sie nicht würklich, und wäre keine Freude oder Bewegnüß in der Einheit.'' (Ebend. 18.)

Das Böse ist also ein absolutes, ewiges Moment, ein Moment im göttlichen Leben selbst; aber in Gott ist das Böse nur die Kraft, die Energie, die Strengigkeit, die Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit, d. i. die Subjektivität oder Selbstheit, die Form des Guten. Es verhält sich hier mit dem Bösen eben so, wie in der untergeordneteren Sphäre des menschlichen Lebens mit der Leidenschaft. Die Leidenschaft ist hier

das Princip des Bösen, aber Princip des Bösen und selbst böse wird sie erst, wenn und sofern sie sich abtrennend vom Guten ein eignes Leben wird; an sich ist die Leidenschaft der Motor, die Energie, das Feuer, die Form, der Geist des Guten. Eine Güte, die, so zu sagen, nicht den Teufel im Leib hat, die nicht das Princip und Moment des Bösen, das Feuer der Ichheit, Lebendigkeit und Leidenschaftlichkeit in sich hat, ist nicht die Güte des Geistes, sondern eine simpelhafte Güte.

Erst in dem großen Scheidungsprocesse der Offenbarung in der Natur, wo Alles in selbstständige Eigenhaftigkeit und in schiedliche Existenz tritt, um offenbar zu werden, erst da wird das Princip des Bösen ein Princip des Bösen; erst da, wo das Böse sich abtrennt vom Guten, in eigne besondre Existenz tritt, wo die Form sich selbst zum Inhalte, die Ichheit sich selbst zum Wesen und Gegenstand macht, wo das Feuer, als abgetrennt von der Liebe, nicht mehr ein Feuer der Liebe, sondern ein verzehrendes Zornfeuer, Feuer des Egoismus wird, erst da, wo das Böse also für sich selber wird, wird das Böse Böses, und ist es als Böses offenbar und wirklich*). Dieser Akt der Scheidung ist aber ein von dem ursprünglichen Akt der Entzweiung und Unterscheidung, Gottes unzertrennlicher Akt; er ist schon in Gott, aber in Gott nur insofern, als er das Centrum, das Princip der Natur ist, in ihm als der ewigen Natur, die sich wieder producirt und vergegenständlicht zu dieser, der zeitlichen, sinnlichen Natur, in und an der jene ihre ausgeprägte, ausgebildete Existenz und Erscheinung hat, und in sofern

*) Gerade aber dieser Punkt, wo es erst zum Treffen kommt, ist auch der Punkt, wo J. B. sich gänzlich in theologische Phantastik und Willkühr verliert, ohne daß er doch — freilich eine, übrigens sehr begreifliche, Unmöglichkeit — die Schwierigkeit löst. Und diese Schwierigkeit bietet sich ihm unglücklicher Weise zweimal dar — erstlich bei dem Fall Lucifers, dann bei dem Fall Adams. Er hilft sich mit dem freien Willen. Aber es bleibt eben absolut unbegreiflich und sinnlos, wie der freie Wille aus der göttlichen Konkordanz heraustreten konnte. Es gibt eben keinen Uebergang von der phantastischen Welt der Theologie in die wirkliche Welt.

daher auch das Böse seine bestimmte, ausgebildete Existenz erst in der Kreation hat, findet jener an sich mit der ewigen Entzweiung des Bewußtseins identische Akt seine bestimmte Wirklichkeit in der Kreatur, oder ist erst in ihr ein bestimmt, wahrhaft wirklicher Proceß und Akt. „Wenn man nun allhie redet vom Willen Gottes Zornes, daß er sich habe von der Liebe abgebrochen und wollen bildlich sein, so muß mans nicht außer der Kreatur verstehen. Man muß nicht Gott die Schuld des Falls geben, sondern nur der gebildeten Kraft in der Kreatur nach dem Rein, diese hat's verscherzt, und ist zur Lügen worden, nicht Gott, sondern die Kreatur, nicht die ungebildete Krafft des Zornes, darinnen die Liebe brennet.“ (Theos. Fr. 9. Fr. 7, 8.) Zugleich muß aber, weil das Zornfeuer in Gott das Princip der Kreatur ist, das Princip dieses Processes wieder in Gott insofern gesetzt werden, als nur an dem Gegenwurf der ewigen Natur, in der Gutes und Böses, Licht und Finsterniß inne stehet, Gott das Bewußtsein seiner als des Lichtes, der Einheit anzündet.

Das Böse ist also nach J. B. ein absolut Nothwendiges, die Bestimmung der Negativität eine absolut wirkliche Bestimmung. Denn das Böse ist das Princip alles Geistes und Lebens, wie sich deutlich genug aus dem bisher Entwikkelten ergibt.

„So keine Widerwärtigkeit im Leben wäre, so wäre auch keine Empfindligkeit, noch Wollen, noch Würken, auch weder Verstand noch Wissenschaft darinnen: dann ein Ding, das nur einen Willen hat, das hat keine Schiedligkeit, so es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegnüß ursachet, so stehets stille.“ (Göttl. Beschaul. c. 1. 9.) „Das Leben stehet in viel Willen: eine jede Essentz mag einen Willen führen und führet ihn auch. Es feindet je eine Gestalt die andere an, und nicht allein im Menschen sondern in allen Kreaturen.“ (Von 6 Punkten. III. c. 4. §. 2. 3.)

Der Ursprung des Lebens ist der Ursprung des Bösen, dieses kann nicht von jenem abgetrennt, und abgesondert von ihm betrachtet werden, so daß man das Leben zuerst setzen könnte, und dann hintendrein noch besonders fragen: wie kam Böses hinein, oder wie entwickelt sich Böses aus ihm? Obgleich aber das Böse, als ein mit dem Leben und Geiste Identisches, ein absolut Nothwendiges, Ursprüngliches ist, nach dessen Ursprung man eben so wenig fragen kann, als nach dem des Lebens, weil in ihm an und für sich der Begriff der Ursprünglichkeit liegt; so hat doch das Böse, wo es als Böses, in vom Guten abgeschiedener, eigener Existenz auftritt und offenbar wird, nicht etwa bei J. B. die Bedeutung eines absolut Nothwendigen, oder eines selbstständigen Wesens, wie etwa im Dualismus der alten Welt. Das Böse ist vielmehr, selbst wo es als Böses wirkt, eine Ursache, ein Mittel, ein Antrieb zum Guten; das Mittel zur Offenbarung, Empfindung und Erkenntniß des Guten: das Negative ist das Negative seiner selbst, oder negativ gegen sich selbst, der Teufel ist Teufel nur gegen sich selbst, das Böse der größte Feind und Gegner seiner selbst, d. h. in J. B.'s Sprache eine erschreckliche Qual, ein höllisches Feuer, eine ewig aufsteigende peinliche Qual, und darum selbst eine Begierde nach Ruhe und Friede, nach dem Guten, nach dem Rückgang in den Urstand, wo es eins mit dem Guten nur die Belebung, Begeistigung und Befeuerung desselben ist. „So keine Pein wäre, so wäre ihr die Freude nicht offenbar. Das Böse muß eine Ursache sein, daß das Gute ihm selber offenbar sei, und das Gute muß eine Ursache sein, daß ihme das Böse in seiner Arglistigkeit und Bosheit offenbar werde, auf daß alle Dinge in ihre Beschaulichkeit kämen." (Myst. Magn. c. 28. 68. 69.) „Das Böseste muß des Besten Ursache sein." (Ebend. c. 10. §. 62.) Dieser Begriff des Bösen erläutert auch zugleich die schon angeführte Bestimmung, in der von J. B. die Einheit und der Geist gefaßt sind. Die wahre und wirkliche Einheit ist nicht die erste, anfängliche; der wahre Geist ist nicht der zwiespaltlos mit sich

einige, sondern der in die Höllenpein des Bösen, in die schmerzliche Qual der Differenz ausgehende, und durch die Aufhebung der Differenz als solcher, durch die Einigung derselben mit sich wieder in sich ein- und zurückgehende Geist; denn nur so, als in sich wieder ein- und zurückgehender ist er ein sich empfindlicher, offenbarer, wirklicher und lebendiger Geist. „Die Lust der Freiheit (die J. B. an andern Stellen den Geist nennt) begehret wieder in das Stille als ins Nichts, und dringet wieder aus der Finsternüß der Strengheit der Begierde in sich selbst, als in die Freiheit außer dem Grimme der Feindschaft und hat sich nur also im strengen Impressen geschärfet, daß sie ein bewegend fühlend Leben ist, und daß ihre Freiheit geschärffet (ichheitlich, selbstisch, begeistert) ist, daß sie ein Glanz ist, welches in der Freiheit ein Freudenreich ist und gibt." (Sign. Rer. c. 3. §. 18.) Derselbe Proceß findet aber auch im Menschen statt. Die Unruhe, Pein und Quaal des Bösen ursachet, daß der Mensch sich wieder aus der Differenz seiner Ichheit in seinen Urstand und Ursprung zurücksehnet, und in die Form seiner Ichheit den Willen der ewigen Einheit einfasset, die jetzt erst an dem Gegensatze des schmerzlichen Bösen als Einheit, als süße Milde, als Wohlthat empfunden und erkannt ist. „Das Böse oder Widerwillen ursachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinen Urstand, als nach Gott dringe, und daß das Gute als der gute Wille begehrend werde: Dann ein Ding, das in sich nur gut ist, und keine Quaal hat, das begehret nichts, dann es weiß nichts bessres in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern." (V. göttl. Beschaul. c. 1. 13.)

§. 53.

J. Böhm's Anthropologie.

Mit dem Ursprung des Bösen, der Sünde — der Sünde allein verdankt ja der nicht phantastische, nicht theologische, der existirende Mensch seine Entstehung — sind wir zum Menschen und mit ihm zum eigentlichen Schlüssel und Hebel der J. Böhm'schen Theosophie

gekommen. „Das Buch, sagt J. B., da alle Heimligkeit innen lieget, ist der Mensch selber: Er ist selber das Buch des Wesens aller Wesen, dieweilen er die Gleichheit der Gottheit ist, das große Arkanum lieget in ihme." (Theosoph. Sendbr. 20. Br. §. 3.) „Wo willstu Gott suchen in der Tiefe über den Sternen? Da wirstu ihn nicht finden; suche ihn in deinem Hertzen im Centro deines Lebens Geburt; da wirstu ihn finden. · Der verborgene Mensch, welcher ist die Seele (so ferne die Liebe im Licht Gottes in deinem Centro aufgehet) ist Gottes eigen Wesen .... wie woltestu denn nicht Macht haben zu reden von Gott, der dein Vater ist, deß Wesens du selber bist?" (Von d. 3 Princ. c. 4. §. 7. 8.) Und in Beziehung auf sich selbst sagt er: „ich habe geschrieben nicht von Menschenlehre oder Wissenschaft aus Bücherlernen, sondern aus meinem eigenen Buche, das in mir eröffnet ward: als (nämlich) die edle Gleichnüß Gottes, das Buch der edlen Biltnuß (zuverstehen das Ebenbild Gottes) ward mir vergönnt zu lesen und darinn habe ich mein Studiren gefunden .... ich darf kein ander Buch darzu. Mein Buch hat nur drei Blätter, das sind die 3 Principia von Ewigkeit .... Ich kann der Welt Grund und alle Heimlichkeit darinnen finden." (Theos. Sendbr. 12. B. §. 14. 15.) „In dir sind alle drei Principia .... wo willstu doch Gott suchen? Suche ihn nur in deiner Seelen, die ist aus der ewigen Natur, darinnen die göttliche Geburt stehet." „Die Finsterniß in Dir, welche sich sehnet nach dem Licht, ist das erste Principium. Des Lichtes Kraft in dir, dadurch du ohne Augen siehest im Gemüthe, ist das andere Principium (die eigentliche Gottheit). Und die sehnende Kraft (die Willenskraft), so im Gemüthe ausgeht und an sich zeucht und sich füllet, davon der materialische Leib wächst, ist das dritte Principium." (Von den 3 Princ. c. 7. §. 16. 26.) Der Mensch ist also dem J. B. das Vorbild des Weses der Wesen — das Wesen, woraus er Alles

erklärt und erzeugt. „So man redet vom Himmel und von der Geburth der Elementen, so redt man nicht von fernen Dingen, so weit von uns sind, sondern wir reden von Dingen, so in unserm Leib und Seele geschehen, und ist uns nichts näher, als diese Geburth, denn wir leben und schweben darinnen, als in unserer Mutter." (Ebend. §. 7.) Aber J. B. macht nicht die Seele, den Willen, den Geist des Menschen als ein abgezogenes, metaphysisches Wesen, er macht den ganzen Menschen, den an den Leib gebundnen Geist zum Gott und Welt erzeugenden Princip. „Gleichwie der Leib die Seele gebäret, also gebären auch die 7 Geister (Qualitäten) Gottes den Sohn, und gleichwie die Seele ein sonderliches ist, wann sie geboren ist, und ist doch mit dem Leibe verbunden und kann ohne den Leib nicht bestehen, also ist auch der Sohn Gottes, wann er geboren, ein sonderliches und kann doch ohne den Vater nicht bestehen." „Der Leib bedeutet die 7 Quellgeister des Vaters (die ewige Natur) und die Seele*) bedeutet den eingebornen Sohn, (den eigentlichen Gott)." (Aurora c. 15. 4. 5.) „Was begreiflich ist, ist freilich überall der Zorn Gottes (das erste Princip), sonst wäre es nicht also hart begreiflich." (Ebend. c. 14. 99.) „Die herbe Qualität (der „erste Geist," die erste Eigenschaft der ewigen Natur) ist scharf. Daß sie aber also scharf in sich ist, das ist zu dem Ende, daß kann ein Corpus durch ihre Zusammenziehung gebildet werden, sonst bestünde die Gottheit nicht, viel weniger eine Kreatur." (Ebend. c. 13. 69. 70.) Das harte, zusammengezogene, greifliche, d. i. körperliche Wesen des Menschen ist ihm also das erste Princip, das Princip der Finsterniß oder des Feuers, im Gegensatz gegen welches sich erst das Princip des Lichts, der Seele entzündet,

*) Die Bedeutung, die hier B. der Seele gibt, vindicirt er in seinen spätern Schriften gewöhnlich dem Gemüthe, dem Herzen oder „Geiste der Seele," und schreibt der Seele das erste Princip, das Wesen des Vaters, des Grundes des natürlichen Lebens zu.

denn die Finsterniß begehrt das Licht. Wenn es daher bei Sp
heißt: Gott ist ein ausgedehntes Wesen, so heißt es dagegen bei J
Gott ist ein körperliches Wesen. Dies ist der wahre, einfache Ein
oben in der Einleitung zu J. B. gegebnen abstrusen, spekulativen
wicklung, daß die Natur nothwendig zu Gott gehöre, die Natu
Bestandtheil Gottes sei, denn die Natur ist ja der Inbegriff der sinnli
körperlichen Wesen, oder das körperliche Wesen schlechtweg. „Da
folgt, sagt der Böhmist Oetinger (in der citirten Schrift Th. V. 3
daß Leibhaftig sein eine Realität oder Vollkommen
sey, wann sie nämlich von denen der irdischen Leiblichkeit anhang
Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkei
Widerstand und die grobe Vermischung," d. h. Gott ist ein materi
körperliches Wesen, aber der göttliche Leib ist der Leib, der abge
ist von den Bestimmungen, die den Leib zu einem wirklichen ma
ist der Leib, wie er nur Gegenstand der Phantasie und des ihr zun
liegenden Sinnes, des Auges, also ein nur optisches und phantast
Wesen ist.

J. B. macht also nicht den Tod des Menschen, die Abstrak
die Scheidung der Seele vom Leibe, er macht die Einheit der S
mit dem Leibe, das Leben oder lebendige Wesen des Menschen
Ur- und Grundwesen. Das lebendige Wesen ist aber kein ruh
abgeschloßnes, sondern bewegliches, sich entwickelndes, kein einfa
sondern zweispältiges, gegensätzliches Wesen. „Wer weiß von Fre
zu sagen, der kein Leid empfunden, oder von Frieden, der keinen S
gesehen oder erfahren?" (Drei Princ. Andeut. der Titelfigur.) „
befinden Böses und Gutes, Leben und Tod, Freude und Leid, Liebe
Feindung, Traurigkeit und Lachen .... an allen Kreaturen, fürn
lich am Menschen, welcher Gottes Gleichnüß." (Appendi
den 3 Princ. §. 3. 4.) Also ist der Gegensatz die Quelle alles,
des göttlichen Lebens. Aber woher entspringt der Streit und Zwie
im Menschen? Aus der Begierde, aus der Leidenschaft. Die Beg

der Verlust der Freiheit und Einheit. Sie ist die Sucht nach Etwas, as zunächst *nicht ist*, wenigstens für mich, außer nur als Gegenstand r Vorstellung, als ein geistliches Wesen, als ein bloßer Schemen oder edanke, der aber gleich Nichts ist. Aber die Begierde will eben, daß sey; sie ist ungeistlich, materialistisch; sie will haben, besitzen, genießen. o lange ich nichts begehre, bin ich im Frieden, in der Freiheit und leichheit, aber ich habe auch keine Qualitäten; ich bin Nichts. Erst der Begierde bekomme ich Eigenschaften, werde ich ein bestimmtes esen — ein hungriges, durstiges, weib-ehr-habsüchtiges — ein Selbst, Etwas; denn in der Begierde drücke ich, erst durch die Imagination, n durch die That die Eigenschaften des Begehrten mir ein. Aber n deßwegen weil die Begierde mich versessen macht auf Etwas, ist der Tod der Freiheit und der mit ihr identischen Seligkeit und Einig- t — die Quelle aller Qual und Pein, aller Angst und Unruhe. Die gierde ist „heftig, feurig, herbe, bitter, strenge;“ sie hat also die mitiven Eigenschaften, die Eigenschaften der ewigen Natur; sie ist r Grund alles Wesens und Lebens. „*Die Begierde macht esen* und nicht der Wille“ (d. i. der Geist. Signat. c. 2. §. 7.)

„Die Unruhe (der Begierde) ist aber der Sucher der Ruhe. Sie cht sich selbst zu ihrem eignen Feinde. Ihre Begierde ist nach der t der Freiheit und nach der Stille und Sänfte,“ (d. i. nach dem ichts als ihrer Artznei.“ Ebend. §. 18.) Der Mensch sehnt sich her aus der Gefangenschaft der Begierde wieder nach Freiheit, aus m Streit der Leidenschaft nach Ruhe und Frieden. „Sobald du das was in deine Begierde einlässest und nimmst, so ist das Etwas ein ing mit dir, so bist du schuldig, dich dessen anzunehmen, als deines gnen Wesen. So du aber nichts in deine Begierde einnimmst, so bist *von allen Dingen frei*, und herrscht zugleich auf einmal über le Dinge; denn du hast nichts in deiner Annehmlichkeit, und bist *llen Dingen ein Nichts*, und sind dir auch alle Dinge *ein Nichts*.“ (Vom übersinnl. Leben. §. 9.) Ja wohl! wer

Nichts mehr begehrt, der hat Alles, dessen stilles, leidenschaftloses, indifferentes, unbestimmtes Gemüth ist das Vorbild des göttlichen Nichts und Alls. So hat der Mensch alle Heimlichkeiten der Gottheit und die Principien aller Dinge in sich. „Der Begierde Eigenschaft gibt und macht finster Wesen und der freyen Lust Eigenschaft macht lichte Wesen, als Metalle und alles, was sich deme gleichen.“ (Signat. c. 3. §. 16.) Aber auf Licht und Finsterniß laufen ja alle Dinge hinaus.

Der in diesem Paragraphen abgehandelte Gegenstand bildet den Glanzpunkt der J. B.schen Theo- oder Psychosophie. J. B. ist der tiefste unbewußte und ungebildete Psycholog. Was er namentlich über das Wesen der Begierde, über die Pein der Leidenschaft, über die Lust der Freiheit und Gemüthsidentität, den Affekt der Affektlosigkeit sagt, ist eben so tief, als wahr, eben so poetisch, als ergreifend — ergreifend, weil er empfindet, was er denkt und sagt, weil er den Stoff seiner Darstellungen und Schilderungen aus der Quelle aller Leiden und Freuden, aus der Empfindung schöpft. J. B. ist der lehrreichste und zugleich interessanteste Beweis, daß die Mysterien der Theologie und Metaphysik in der Psychologie ihre Erklärung finden, daß die Metaphysik nichts andres ist „als die esoterische Psychologie,“ denn alle seine metaphysischen und theosophischen Bestimmungen und Ausdrücke haben patho- und psychologischen Sinn und Ursprung. „Liebe, Sanftmuth, Barmherzigkeit und Geduld in Hoffnung“ — diese vier menschlichen Tugenden oder Affekte sind „Gottes vier Elemente,“ (von 6 Punkten c. 10) die psychologischen Grundbestandtheile, so zu sagen, der Gottheit, denn in ihnen ist kein Streit, keine Qual, keine Begierde, sie sind die Affekte der göttlichen Gleichheit, Einheit und Freiheit. „Hoffart, Geiz, Neid und Zorn oder Bosheit“ dagegen sind „die vier Elemente des Teufels, die urständen von der finstern Natur, als von Herbe, Bitter, Angst und Feuer,“ (Ebend.) also die psychologischen Grundwesen, auf die sich das Dasein und Wesen dieser groben, bösen, materiel-

len Welt zurückführt; denn die Welt, wie sie ist, jetzt wenigstens ist, verdankt ja, wie wir sahen, dem Bösen, dem Teufel ihren Ursprung. „Das Wasser z. B. war sonst dünne gleich der Luft" nicht „so kalt und dick" wie jetziges Wasser, „welches also tödtlich ist und also wälzet und läuft." (Aur. c. 16.) Nur durch des Teufels lieblose Kälte, nur durch diese psychologische „Negativität" ist es so ein kaltes, plumpes Wesen, wie es jetzt ist, geworden.

Die Anthropologie J. B.'s ist zugleich auch der einzige Punkt, von dem aus wir einen Uebergang zu Cartesius finden*). Wie nämlich C. von sich ausgeht, in sich das Princip der Philosophie findet, so geht auch J. B. von sich aus, macht sich „mein eigen Buch, das ich selber bin" (Sendbriefe. 34. B. §. 9), d. h. den Menschen zum Grund seines Dichtens und Denkens. Aber unabsonderlich vom Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein der Natur. Wie daher C. von sich den Blick auf die Welt wirft, in sich und in dem großen Buche der Natur die Wissenschaft sucht, so auch J. B. „Ich habe, sagt er von sich, einen Lehrmeister, welcher ist die ganze Natur," (Aur. c. 22. §. 11.) — ein Ausspruch, der, wie so vieles Andre in B., an Paracelsus erinnert, welcher gleichfalls sagte: „die Natur allein sei unsre Lehrmeisterin."

*) Uebrigens ist die Stellung, die J. B. hier hat, nicht die richtige. Am richtigsten stünde er am Schlusse dieses Bandes, denn er ist der Einzige Deutsche, und seine Schule bildet die Opposition gegen Hobbes, Cartesius, Spinoza und Leibnitz. Sie machte gegen das abgezogne, metaphysische und idealistische Wesen dieser Philosophen das Wesen der Sinnlichkeit, freilich nur auf mystische, phantastische Weise geltend. So bekämpfte sie hauptsächlich „die Einfachheit" der Seele, folglich auch Gottes, denn dieser ist ja nur ein von der Seele abgeleiteter und abgezogener Begriff. Psychologia empirica, sagt Wolf (Psych. Emp. §. 7.) Theologiae naturali principia tradit.

V.

René Des-Cartes.

§. 54.

Des-Cartes' Leben und Schriften.

René Des-Cartes, geboren den 31. März 1596 zu la Haye in Touraine, stammte aus einem alten und berühmten adeligen Geschlechte. Sein Vater, der ihn schon in seinen Knabenjahren wegen seiner unersättlichen Wißbegierde seinen Philosophen nannte, schickte ihn zur Ausbildung seiner Talente in das Jesuitenkollegium zu la Flèche. Er zeichnete sich daselbst vor allen seinen Mitschülern, besonders in der Mathematik, aus. Mit dem größten Lerneifer hörte er, wie er selbst von sich erzählt, seinen Lehrern zu, studirte die klassischen Autoren und las noch überdieß, ohne sich an den gewöhnlichen Lehrgegenständen des Kollegiums genügen zu lassen, solcher Bücher, die von den seltsamsten und merkwürdigsten Dingen handelten, so viele, als er nur immer bekommen konnte*). Ungeachtet seiner Lernbegierde und seines auf die Wissenschaften verwandten Fleißes, sah er sich jedoch am Schlusse seiner Studien in den Hoffnungen, die ihn dabei belebt hatten, getäuscht. Statt einer gewissen und deutlichen Erkenntniß der für's Leben nützlichen Gegenstände, die er sich von seinen Studien versprochen hatte, sah er sich vielmehr in so viel Zweifel und Irrthümer verwickelt, daß er den

*) S. Cartesii Dissertatio de Methodo p. 4. Amstelodami 1650. Nach dieser Elzevir'schen Ausgabe (R. D. C. Opp. philos. Edit. III.) Appendix 1649 (enthaltend die fünften und siebenten Einwürfen nebst D.'s Antworten und Briefen an Dinet und Voetius) werden auch die übrigen Schriften des C., deren Seitenzahl bemerkt ist, hier citirt.

inung war, alle seine Bestrebungen hätten ihn zu weiter nichts ährt, als zur Erkenntniß seiner Unwissenheit. Sobald es ihm daher stand, aus dem Kollegium zu treten, gab er mit dem Entschlusse, ne Wissenschaft in Zukunft mehr zu suchen, er fände sie denn entweder sich selbst, oder in dem großen Buche der Welt, gänzlich s Studium der Wissenschaften auf, verwarf alle Büchergelehrsamkeit s eitel und unnütz, und brachte dafür zunächst seine Zeit mit der rlernung und Ausübung der ritterlichen Künste hin, von denen er die chtkunst selbst zum Gegenstande einer kleinen Abhandlung machte*). achdem er in Paris eine Zeitlang in den Zerstreuungen und Vergnügungen der vornehmen Welt gelebt, dann aber sich gänzlich in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, in der er fast zwei volle Jahre zubrachte, ersenkt in das Studium der Mathematik und Philosophie, trat er, im 1. Lebensjahre, keineswegs jedoch in der Absicht, selbst als Schauspieler auf dem Theater der Welt aufzutreten, sondern nur Zuschauer zu leiben von den verschiedenen Akten und Situationen des menschlichen Lebens, als Volontär in Kriegsdienste**), zuerst bei den Holländern, ann bei den Baiern, zuletzt bei den Kaiserlichen, und machte mehrere große Reisen, um die Natur in verschiedenen Gegenden, und die Völker in ihren besondern Gebräuchen und Sitten durch unmittelbare, eigne Anschauung kennen zu lernen.

Nach der Rückkehr von seinen Reisen und einem mehrjährigen Aufenthalte in Paris, wo er bald in der gesellschaftlichen Welt und in Umgang mit zahlreichen Freunden, bald in der größten Zurückgezogenheit nur in der Beschäftigung mit den Wissenschaften gelebt hatte, verließ

*) Baillet: La Vie de Mr. Des-Cartes. Livr. I, ch. 8.

**) En se déterminant à porter les armes, il prit la résolution de ne se rencontrer nulle part comme acteur, mais de se trouver par tout comme spectateur des rôles, qui se jouent dans toutes sortes d'Etats sur le grand théâtre de ce monde. (l. c. chap. 9.)

er endlich 1629 gänzlich sein Vaterland, um den vielen Besuchen und sonstigen Zerstreuungen, denen er daselbst ausgesetzt war, zu entgehen*), und begab sich nach Holland, um hier seinen bleibenden Aufenthalt zu nehmen, und ungestört und unbekannt, getreu seinen Wahlsprüchen: Bene qui latuit, bene vixit, und:

Illi mors gravis incubat,
Qui notus nimis omnibus
Ignotus moritur sibi,

der Philosophie zu leben und seine wissenschaftlichen Ideen zu verwirklichen, ein Zweck, den er denn auch hier ohne Hinderniß erreichte. Es erschienen: 1637 unter dem Titel Specimina Philosophiae, ohne seinen Namen, in französischer Sprache, seine Dissertatio de Methodo, welche seine Entwicklungsgeschichte, die Regeln seiner Methode und allgemeinsten Grundsätze seiner Philosophie enthält, seine Dioptrik, seine Meteorologie und Geometrie, die dann später in lateinischer Sprache, in die sie ein Freund des Cartesius übersetzte, herausgegeben wurden; 1641 sein früher schon angefangnes, durch seine Reisen aber, seine mathematischen und physikalischen Studien unterbrochnes, metaphysisches Werk, nämlich seine Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur (Amsterdam), nebst den Erwiederungen auf die Einwürfe von einem Löwen'schen Doktor Caterus, von mehreren Pariser Theologen und Philosophen, ferner von Hobbes, Arnaud und Gassendi, denen C. seine Meditationen zur Prüfung im Manuskript mitgetheilt hatte; 1644 seine Principia Philosophiae (Amsterdam), ein Werk, welches seine ganze Philosophie enthält, 1649 seine Schrift: Passiones animae.

Cartesius zog sich durch seine Philosophie viele Widersacher und

*) Vergl. l. c. Liv. III. chap. 1. und Cart. Epist. ad Voetium. P. VII.

einde zu, unter andern auch den gehässigen, streitsüchtigen Theologen Gisbert Voetius, der seine Philosophie des Atheismus beschuldigte, durch seine Intriguen es so weit brachte, daß sie auf der Universität Utrecht verboten wurde, ihn aber auch dann noch schmähsüchtig verfolgte und in allerlei verdrüßliche Händel verstrikte. Aber er erwarb sich auch durch sie viele Anhänger und Verehrer, und selber die Freundschaft und Gunst der geistreichen und gelehrten Prinzessin Elisabeth, der ältesten Tochter Friedrich's V. Kurfürsten von der Pfalz, und der Königin von Schweden, Christine, die ihn, um sich von ihm in seine Philosophie vollkommen einweihen zu lassen, zu sich an den Hof einlud. C. nahm auch diese Einladung endlich an, wiewohl mit großem Widerwillen*), und reiste 1649 von Holland, seiner geliebten „philosophischen Einsiedelei," nach Stockholm ab, wo er aber schon im nächsten Jahre, 1650, den 11. Februar starb. Nach seinem Tode erschienen seine Briefe, in denen mathematische, physikalische, metaphysische und moralische Gegenstände besprochen werden, und seine Abhandlungen über den Menschen, die Bildung des Fötus, das Licht, nebst noch einigen andern Arbeiten und Excerpten aus seinem handschriftlichen Nachlaß. Seine sämmtlichen Werke erschienen zu Amsterdam (1672, 1692.) zu Frankfurt (1692), zu Paris (1701 und 1824 von Cousin.) Sein Leben beschrieb: Baillet (Paris 1691 und 1693 im Auszug.)

Die meisten Anhänger und Freunde fand C. in Holland und Frankreich; die namhaftesten derselben sind unter andern Claude de Clerselier, Louis de la Forge, Antonius le Grand,

---

*) Der Grund dieser Abneigung war unter Anderm hauptsächlich das Vorgefühl oder die Ahnung eines ihm bevorstehenden Unglücks, das eben in der That kein andres, als sein Tod war. Er schreibt selbst in einem Briefe an Peter von Chanut (S. Cartesii Epistolae P. I. E. 44) noch vom Jahr 1648: tam infelices fuerunt omnium, quae viginti abhinc annis institui, itinerum exitus, ut metuam, ne me nihil aliud in hoc maneat, quam aut ut incidam in praedones, qui me spolient, aut naufragium, quo peream.

Jakobus Rohault**), Balthasar Bekker, ein Deutscher, der bekanntlich viele Verdienste um die Aufklärung sich erwarb, Arnold Duelinx.

Die Philosophie des Cartesius.

§. 55.

Der Zweifel als Anfang der Cartesischen Philosophie.

Cartesius beginnt die Philosophie mit dem Zweifel, aber nicht etwa mit dem Zweifel an der Wahrheit dieses oder jenes Gegenstandes, mit dem Zweifel, der gewisse Gegenstände angreift, die allgemeine Sphäre aber des Bezweifelten unerschüttert läßt, sondern mit einem totalen, allgemeinen, die Sphäre des Bezweifelten ganz umfassenden Zweifel, mit dem Zweifel an Allem, was nur immer nicht durch sich selbst gewiß ist und daher bezweifelt werden kann. Er beginnt aber nicht mit dem Zweifel, um zu zweifeln, wie es die Weise der Skeptiker ist, sondern um zur Gewißheit zu kommen, mit dem Zweifel, als der nothwendigen Bedingung und Weise, die Erkenntniß fester und gewisser Principien zu erlangen. „Bereits vor einigen Jahren, so beginnt C. die erste seiner Meditationen über die erste Philosophie, habe ich die Bemerkung gemacht, wie viele Täuschungen und Irrthümer ich schon von Jugend auf als Wahrheiten annahm, und wie ungewiß alles sei, was ich später darauf baute, und daher die Nothwendigkeit erkannt, daß ich wenigstens einmal im Leben Alles von Grund aus verwerfen und von den ersten Grundlagen an von Neuem anfangen müsse, wenn ich

---

**) Ausführlicheres hierüber s. z. B. bei Morhof Polyhistor. Philos. T. II. Lib. I. c. 15 de Novatoribus in philos. ibid. Lib. II. c. 17. und M. J. Tepelius Historia Philos. Cartesii. Norimberg. 1674. c. 4. u. 5.

ich je etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften begründen wollte. Um mich daher von den vielen Vorurtheilen, die ich schon von Kindheit an, wo ich noch nicht den gehörigen Gebrauch von der Vernunft machen konnte, eingesogen habe, zu befreien, muß ich Alles in Zweifel ziehen, was nicht vollkommen gewiß ist. Das hauptsächlichste Vorurtheil ist aber das von der Existenz sinnlicher Dinge. Allein die Sinne täuschen bisweilen, und die Klugheit erfordert es, denen nicht viel Zutrauen zu schenken, die uns auch nur einmal getäuscht haben. Ferner fühle und nehme ich täglich aufs lebhafteste Unzähliges im Traume wahr, was doch nicht existirt, so daß ich daher keine zuverlässigen Kriterien habe, um das Träumen vom Wachen unterscheiden zu können. Ich muß daher die Existenz der sinnlichen Dinge bezweifeln, aber nicht blos diese, sondern auch die einfachen und allgemeinsten Gegenstände, wie die körperliche Natur, die Ausdehnung u. s. w., ja selbst auch die mathematischen Wahrheiten, weil sich schon Viele in Betreff ihrer täuschten und für gewiß hielten, was sich nachher als irrig erwies, vor Allem aber, weil in unserm Geiste schon von Alters her die Meinung eingewurzelt ist, daß ein Gott existirt, der Alles vermag, und uns erschuf. Denn wir wissen nicht, ob er uns nicht so erschaffen hat, daß wir uns immer selbst in Dem, was wir für das Allerklarste und Gewisseste halten, täuschen." (Medit. I. und Princ. Ph. P. I. §. 1—5.)

Die Art und Weise, wie C. seine Zweifel ausdrückt und vorstellt, ist sehr unphilosophisch, und seine Zweifelsgründe sind allerdings höchst schwach. Der letzte Zweifelgrund gar laborirt an keiner geringen Schwäche und Inkonsequenz. Wie kann C. jene alte Meinung von einem allmächtigen Gott zum Grund des Zweifelns machen? jene Meinung, von der er ja gar nicht weiß, ob sie wahr ist? er hätte ja auch diese Meinung als nur eine Meinung aus sich ausrotten sollen. Uebrigens ist wohl zu erwägen, daß sich hier C. nur noch vor, nicht schon in seiner Philosophie, nur am Anfange derselben befindet, daß

diese Gründe mehr nur die subjektive Weise ausdrücken, wie er zum Princip seiner Philosophie kam, und insofern gleichgültig sind, und wären sie noch viel schlechter, nicht die Nothwendigkeit des Zweifels aufheben. Denn der wahre, der wesentliche Grund des Zweifelns sind (wie sich zeigen wird) nicht die angeführten Gründe, sondern ist das Fundament der cartesischen Philosophie selbst, das „Ich denke, also bin ich," ist die Nothwendigkeit, daß der Geist, den C. (freilich nur in seiner ersten, einfachsten, abstraktesten Form) zu erkennen von dem Geiste der Weltgeschichte bestimmt war, sich selbst nur durch den Zweifel erfaßt, und nur durch ihn erkannt werden kann. Daher auch C. nicht nur so gethan hat, als zweifle er, wie ihm einige Gegner vorwarfen, sondern wirklich gezweifelt hat, und nur von dem begriffen werden kann, der mit ihm zweifelt, aber freilich in einem andern Sinn, als gewöhnlich der Zweifel des C. verstanden wird. Die ganze Argumentation der Gegner des C. gegen seine Zweifel, zu der allerdings C. selbst wegen der Nachlässigkeit, Schiefheit, Ungeschicklichkeit und selbst Kindlichkeit seiner Ausdrücke, wegen der unphilosophischen, inkonsequenten Form, in der er die meisten seiner Gedanken vorstellt, Veranlassung gab, fällt daher durch die Bemerkung zusammen, daß sie sich bei ihm nur an die Zweifel, aber nicht an das Zweifeln, was die Hauptsache ist, hielten, daß sie, was gleichfalls von der größten Wichtigkeit ist, nicht die bestimmte Art, nicht den Zusammenhang seines Zweifelns mit dem bestimmten Ausgangspunkt und Resultat desselben berücksichtigten. In jedem Zweifel, der nicht ins Blaue hineingeht und ins Unbestimmte hineinfaselt, nicht zu seinem Ausgangspunkt die Willkür hat, ist schon negativ das Resultat enthalten, das durch ihn herauskommt. Der wahre Zweifel ist eine Nothwendigkeit, nicht blos insofern, als er mich von den die Erkenntniß einer Sache verhindernden Meinungen oder Vorurtheilen befreit und so ein subjektives Mittel ist, zu ihrer Erkenntniß zu gelangen, sondern insofern, als er der Sache, die ich durch ihn erkenne,

gemäß ist, in ihr selbst liegt, und daher das einzige, durch die Sache selbst gegebne und bestimmte Mittel ist, sie zu erkennen. Das wahre, philosophische Zweifeln ist daher allerdings nicht voraussetzungslos, sondern es ist ihm das Resultat vorausgesetzt, das aber für den Philosophen nicht vor ihm da ist, sondern erst aus und mit dem Zweifel für ihn entsteht; es ist ihm vorausgesetzt ferner der Geist und der allgemeine Standpunkt der mit diesem Zweifeln anhebenden Philosophie, auf den sich der Philosoph nicht willkürlich setzt, wie auf einen Stuhl, den er ad libitum verlassen und dann wieder besetzen kann, sondern auf den er von dem Geiste der Weltgeschichte und seiner Philosophie sich gesetzt findet, und der darum ein nothwendiger Standpunkt ist. So ist auch das Zweifeln des C. nichts Willkürliches, so daß er eben so gut mit ihm, als nicht mit ihm hätte anfangen können, es ist die mit Nothwendigkeit aus dem Princip seiner Philosophie selbst hervorgehende Methode, das einzige Mittel, es zu erkennen. Das Zweifeln des C. war aber nicht nur insofern eine nothwendige Handlung, als er nur vermittelst desselben das Princip seiner Philosophie finden konnte, sondern auch insofern, als er eben nur dadurch, daß er den Anfang der Philosophie vom Zweifel, von der Verneinung macht, den Anfang und Grund zu einer neuen und freien, aus sich selbst anfangenden Philosophie legte und legen konnte*).

Dem sinnlichen Menschen, der das, was ihn afficirt, was er fühlt, für Wirklichkeit hält, weil es ihn afficirt, der sich zum Maße dessen macht, was ist oder nicht ist, der die fühlbaren Beschaffenheiten der

---

*) Wie und wiefern der Cart. Philosophie, überhaupt einem philosophischen Gedanken das Prädikat der Neuheit zukommt, darüber habe ich mich näher im Bayle und Leibnitz erklärt. Die Art, wie Huetius in seiner Censura Philos. Cart. c. 8. §. 8. verfährt, um ihr dieses Prädikat abzusprechen, ist höchst kritik- und geistlos. In seinem Schreiben an den P. Dinet erklärt C. seine Philosophie für die allerälteste, weil sie von Principien ausgehe, welche allen bisherigen Philosophen gemein, dem menschlichen Geiste angeboren seien. Eben so Princ. Phil. P. IV. §. 200.

Dinge für ihre Existenz hält, und der daher glaubt, daß C.,
er ihre Existenz bezweifelt, leugnet, daß man die Dinge sieht,
weich fühlt und dergl., muß freilich der Zweifel des C. sehr läch
vorkommen. Aber, wie schon Malebranche treffend vo
bemerkte: Des-Cartes, qui vouloit établir sa Philosophie sur des
demens inébranlables, n'a pas crû pouvoir supposer, qu'il y et
corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles,
qu'elles paroissent très convaincantes au commun des hom
Apparemment il savoit aussi bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à o
les yeux, pour voir des corps, que l'on pouvoit s'en approcher
toucher, pour s'assurer, si nos yeux ne nous trompoient point
leur rapport. Mais ... il aimoit mieux se rendre ridicule aux
esprits par des doutes, qui leur paroissent extravagans, que d'a
des choses, qu'il ne jugeoit pas certaines et incontestables. (Éc
sur le I. Livre de la R. de la Ver. S. 211.) Die sinn
Existenz der Dinge, die innerhalb des Standpunktes der Sinnl
dem Sinnlichen für unbezweifelbare Realität gilt, bezweifelt über
kein Idealist, aber ob diese sinnliche, diese erscheinende Existen
wahre Wirklichkeit, eine Existenz ist, die dem Gedanken t
und Stand hält, das ist eben die Frage. Da übrigens der Z
bei C. nur der Anfang seiner Philosophie ist, und bei ihm nur di
deutung der Unterscheidung und der Abstraktion hat, wie sich
wird, so ist hier nicht der Ort, den Sinn des Idealismus, nam
des subjektiven, näher zu untersuchen und zu kritisiren.

§. 56.

Nähere Bestimmung und Erörterung des Zweifels.

„Es ist aber nicht hinreichend, fährt Cartesius fort, daß i
zweifle, ich muß vielmehr, um desto sicherer zur Gewißheit zu ko
Alles, woran ich zweifle, für falsch und nichtig halten. Indem ic
so alles irgend wie Bezweifelbare bezweifle, wegwerfe und als

setze; so kann ich zwar leicht mich überzeugen, daß kein Gott existirt, kein Himmel, kein Körper, daß ich selbst keinen Leib habe, aber nicht, daß ich deswegen, der ich solches denke, nicht bin; denn es ist ein Widerspruch, zu glauben, daß das, was denkt, in demselben Momente, wo es denkt, nicht existirt. Und es ist daher diese Erkenntniß: *Cogito ergo sum*, *Ich denke, Ich bin*, *die allererste und gewisseste*." (Princ. Phil. §. 27.)

Die *Existenz* des *Geistes* ist also*) das *Princip der Philosophie*. Er ist das *allergewisseste* und *allerreellste***); denn wenn ich auch an Allem zweifle, ja setze und annehme, daß Nichts ist, den *Geist*, seine *Existenz* kann ich nicht bezweifeln; im Gegentheil, indem Ich (*als Geist* natürlich, oder in wiefern ich Geist bin) Alles, was nur immer bezweifelbar ist, bezweifle, d. i. ist Alles, was nur immer von *mir als Geist entfernbar* und *unterscheidbar*, als nicht Ich selbst, als nicht Geist bestimmbar ist, von mir unter- und ausscheide, also Alles, was gegen oder für mich ein Andres, Gegenständliches ist, selbst alle geistigen, *hauptsächlich* aber die *sinnlichen Objekte* aus meinem Geiste vertilge, ihre Realität oder Existenz aufhebe, bin ich gerade in diesem Zweifel meiner Existenz, meiner selbst gewiß, ist dieser Zweifel eben die Gewißheit meiner selbst, diese Verneinung alles Gegenständlichen, als eines von mir Unterschiedenen, gerade die Bejahung meiner selbst. Indem ich also zweifle, d. i. denke — denn Zweifeln ist Denken — bin ich; *ich denke: ich bin* — *ist ununterscheidbar*, *ist Eins*. Denn indem ich zweifle an der Existenz alles dessen, was ich nur immer von mir unterscheide, und in

*) Primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia sit nobis notior. Epist. P. I. Ep. 118.

**) Gewißheit und Realität sind im Geiste C. identische Begriffe. S. z. B. Princ. Ph. P. I. XI. u. Medit. II., wo er die körperlichen Dinge als dubias, ignotas, a me alienas bezeichnet.

diesem Unterscheiden als ein entgegengesetztes von mir erkenne, indem ich annehme, daß nichts außer mir existirt, und daher die Realität des mir Entgegengesetzten aufhebe; so beziehe ich gerade dadurch mich auf mich selbst, so setze ich eben damit die Realität meiner selbst; *das Verneinen der Realität* des von mir Absonderbaren, des mir *Entgegengesetzten ist meine Bejahung*. Dieses Absondern, dieses Verneinen des Gegenständlichen, des mir Entgegengesetzten ist aber Zweifeln, und als Zweifeln Denken; *Ich denke, Ich bin*, ist also *Eins*, ist *die erste Gewißheit*, das *Princip der Philosophie*.

Das Zweifeln bei C. ist also kein Zweifeln im gewöhnlichen Sinne, sondern ein Habere pro falsis, ein Fingere, Supponere non esse, ein Evertere, Rejicere, Negare, d. i. in philosophischen Bestimmungen ausgedrückt, eine *Abstraktion*, eine *Negation* oder Verneinung, und zwar aller Dinge, die *von uns verschieden* sind, also selbst auch der mathematischen Wahrheiten und aller sonstigen geistigen Objekte, weil sie, obwohl geistig, doch *Objekte* und in sofern vom Geiste selbst *unterschieden* und als unterschieden von ihm ungewiß sind, *besonders* aber, denn diese sind am weitesten vom Geiste entfernt und unterschieden, folglich am meisten ungewiß, der *sinnlichen Dinge* (Resp. ad II. Object. de rebus omnibus *praesertim corporeis* dubitare), was vorzüglich zu beachten ist, weil C. den Geist nur im Unterschied vom Sinnlichen, nur in der Verneinung desselben erfaßt und bestimmt. Daß aber bei C. der Zweifel die Bedeutung der Negation und Abstraktion, *des sich Unterscheidens* des Geistes von allem, vorzüglich aber sinnlich Gegenständlichen hat, liegt nicht blos deutlich in dem ganzen *Entwicklungsgang* seiner Meditationen, in dem *Resultat* und *Begriffe* des *Geistes*, der uns, wie er ihm aus dem Zweifeln entsteht, sondern selbst für solche, die da glauben, daß nur das in einem philosophischen Autor stehe, was sie mit den Henkeln ausdrücklicher Worte packen können, und nach Wort und

Buchstabe, nicht nach Geist und Sinn seinen Inhalt bestimmen, klar genug ausgesprochen, z. B. Princ. Ph. P. I. §. 8. Haecque (nämlich die dubitatio, das Zweifeln) optima via est ad mentis naturam ejusque a corpore distinctionem agnoscendam: Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem etc. ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam *). Denn ist das Supponere falsa, quae a nobis diversa sunt, das Setzen, es sei nicht, und das Unterscheiden nicht Ein Akt, das Unterscheiden nicht die Annahme, es sei nicht und umgekehrt? ist nicht das Unterschiedensein der Dinge, quae supponuntur falsa esse, vom Geiste der Grund, daß sie so angenommen werden? und folglich das Unterscheiden und Unterschiedensein das Hauptmoment, die Sache auf die Alles ankommt? Denn das Unterschiedensein des Sinnlichen vom Geiste ist kein solches, wie wenn irgend zwei an Werth und Realität gleiche Dinge von einander unterschieden werden, die in diesem Unterschiede ruhig neben einander bestehen; denn was der im Zweifeln an Allem seine Existenz nicht bezweifeln könnende Geist, in diesem Zweifeln und Unterscheiden seiner selbst gewisse Geist von sich unterscheidet, das setzt er als ein Nichtiges, Unreelles; denn was vom Gewissesten unterschieden ist, das ist doch wohl ungewiß, was vom Reellsten, unreell? Auf den etwaigen Einwurf, daß C. nichts Gewisses wissen könne, weil er Alles bezweifelt habe, antwortet er selbst: „Wenn ich den Satz: „ich denke, also bin ich," für den allerersten und gewissesten ausgespro-

*) Den Inhalt dieser Stelle und die Wahrheit des Gedankens, daß unter dem Zweifeln bei C. nichts anderes als das Abstrahiren und Unterscheiden zu verstehen ist, erläutern und beweisen auch die Stellen, wo C. sagt, nur deswegen sei es so schwer den Menschen, das Wesen des Geistes zu erkennen, und sich von der Wahrheit seiner Gedanken zu überzeugen, weil sie nie den Geist vom Körper unterschieden, quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt (Princ. Ph. I. XII.), quod nunquam animum a sensibus abducant et supra res corporeas attollant. (Dissert. de Methodo S. 32.)

chen habe, so habe ich deßwegen nicht behauptet, daß man vorher nicht wissen müsse, was Denken sei, was Existenz, was Gewißheit, desgleichen, daß es unmöglich sei, daß das, was denkt, nicht sei, aber weil diese Begriffe höchst einfach sind und für sich allein nichts Wirkliches bezeichnen, keine Bejahung ausdrücken, so habe ich sie für Nichts gerechnet." (Princ. Phil. I. §. 10.) An einer andern Stelle (R. de C. ad C. L. R. Ep.) sagt er: „Ich habe nur die Vorurtheile aufgegeben, aber nicht die Begriffe, welche ohne alle Bejahung oder Verneinung erkannt werden."

§. 57.

Entwicklung des Cartesischen Satzes: Cogito ergo sum.

Ich denke, also bin ich, dieß ist gewiß, dieß ist unerschütterlich wahr. Aber was ist denn mein Denken, was dieses mein Sein in diesem: Ich denke, also bin ich*)? Mein Denken ist auf keine sinnlichen oder geistigen Objekte gerichtet und durch die Richtung auf sie bestimmt, es hat keinen von mir unterschiedenen Gegenstand, er sei, welcher er wolle, zu seinem Objekte; mein Denken ist nicht ein Denken, vermittelst dessen ich Gegenstände erkenne, das Denken der Erkenntniß. Denn von allen Objekten habe ich meinen Geist abgezogen, sie alle aufgegeben. Was ist also mein Denken auf diesem Standpunkt wenigstens, wo ich jetzt stehe? nichts als das Zweifeln, als das Annehmen, es existire nichts, als eben dieses mich Unterscheiden und Abziehen vom Körper und allem Körperlichen, als das Verneinen seiner Realität**). Was ist aber mein Sein, indem ich sage, ich

*) Die Form des Monologs, in der C. seine Meditationen gibt, ist hier beibehalten, um desto besser im Gange derselben zu bleiben.

**) Es möge hier auch noch die Stelle aus seiner Dissertatio de Methodo p. 28—29 Platz finden, in der er das Princip seiner Philosophie, obgleich auf keine von den übrigen Stellen wesentlich verschiedene Art, also ausspricht: Animadverti, me, qui *caetera omnia ut* falsa sic rejiciebam, dubitare plane non posse, quin ego ipse inte[illegible]

enke, also bin ich? Heißt dieß wohl: also bewege ich mich, esse, rinke, kurz ich verrichte Funktionen, aus denen man sonst im Leben beurtheilt und schließt, ob Einer ist, oder nicht ist? oder ich bin überhaupt da in dieser sinnlichen Welt? ich finde mich im Zusammenhang der wahrnehmbaren Dinge, wornach man sonst bemißt, ob Etwas ist oder nicht? Es ist kein Ort da, wo, keine Zeit in der ich wäre, es sind keine Gegenstände, kurz es ist keine sinnliche Welt da, in Zusammenhang mit welcher ich stünde, kein Leib, den ich bewege, oder mit dem ich esse oder trinke; denn von allen sinnlichen Dingen habe ich abstrahirt, sie von mir entfernt, sie als falsch und ungewiß verworfen. Wie kann also das Sein in dem Cogito ergo sum die Bedeutung dessen haben, was ich als unreell setze, was ungewiß ist, das Sein, das mir das unbezweifelbar Gewisse ist? Kann mein Sein vom Denken unterschieden oder abgesondert sein? Wenn das Sein vom Denken unterschieden wäre, welches das von mir Unabsonderliche *) und Unentreißbare, das einzig und ausschließlich, das absolut mit mir Identische ist; so gehörte auch mein Sein in die Klasse des von mir Abzutrennenden, des zu Bezweifelnden, es wäre mir ungewiß, es, das doch das Gewisseste, das Unbezweifelste ist **); es wäre von mir absonderlich; aber wie könnte das Sein von mir absonderlich sein? Es wäre ja dann ein sinnliches Sein, ein sinnlich

---

essem. Attente examinans, quis essem, et videns, fingere quidem me posse corpus meum nihil esse, itemque plane nullum esse mundum, nec etiam locum, in quo essem, sed non ideo ulla ratione fingere posse, me non esse, quinimo ex hoc ipso, quod reliqua falsa esse fingerem, sive quidlibet aliud cogitarem, manifeste sequi me esse.

*) Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego existo certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito, nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Medit. II.

**) Animas absque corpore spectatas esse res revera existentes. (Dissert. de Meth. 33.) Verbinde mit dieser Stelle auch die im vorhergehenden Paragraph aus den Episteln citirte.

Gegenständliches, aber alles Sinnliche habe ich schon als ein Ungewisses von mir entfernt. Daß ich denke, das Denken kann ich nicht bezweifeln; denn das Zweifeln selbst ist Denken, aber eben so wenig kann ich zweifeln, daß ich bin; denn indem ich denke, bin ich. Ein Unterschied zwischen meinem Denken und Sein ist undenkbar, mein Denken ist mein Sein, es ist ganz Eins mit ihm. Ich mag nun vom Sein anfangen und zum Denken übergehen, oder vom Denken anfangen und zum Sein übergehen, ich erkenne immer ihre Einheit. Ist denn das Sein etwas von mir Unterschiedenes, wie ein Körper, ein Objekt, kann ich es von mir wegnehmen, so daß ich noch übrig bleibe, wenn mein Sein weg ist, gleichwie ich alles Andere von mir wegnehmen kann, und doch ich noch übrig bleibe? Ist denn nicht eben gerade das Sein das von mir nicht Wegdenkbare, Das, wovon ich nicht abstrahiren kann? Ist es nicht das mit mir unmittelbar Identische, das Unabsonderliche von mir? Es ist also eins mit dem Denken, denn nur das Denken ist mit mir Eins, ich bin (als Geist natürlich) nicht, wenn ich nicht denke. Eben so, wenn ich vom Denken anfange, erhalte ich dieselbe Gewißheit von seiner Einheit mit dem Sein. Denn ist mein Denken nicht ein Bezweifeln der Realität der Dinge, der Objekte überhaupt, namentlich aber der körperlichen, d. i. ein Unterscheiden und Abstrahiren von ihnen, ein Ausscheiden dessen, was nicht mein ist, nicht mir gehört, ein Anderes, Unterschiedenes ist? Beziehe ich mich aber nicht gerade, indem ich mich so unterscheide und abziehe, auf mich selbst, versichere mich meiner selbst? Ist dieses Denken nicht gerade eben die Position, die Bejahung meiner selbst? also mein Sein? Erkenne ich mich nicht unmittelbar in diesem Denken als Denkendes? erkenne ich nicht dadurch, was ich bin? Bin ich nicht in diesem mich Unterscheiden von allem von mir Absonderbaren und Unterschiedenen meiner bewußt? Ist aber nicht dieses Bewußtsein, dieses im Unterschiede von Anderm mich selbst bejahende Denken die gewisseste Gewißheit meiner selbst, das ununterscheidbar und unabsonderlich mit

ir Eine, und als dieses unabsonderlich mit mir Eine mein schlechthin nbezweifelbares, mein absolut Unmittelbares, mein Wesen, mein Sein*)?

Zur Erläuterung dieses Paragraphs ist noch folgendes zu bemerken: 1) C. sagt ausdrücklich, daß er unter dem Denken nichts als das Bewußtsein verstehe (d. i. eben das im Zweifeln im Unterscheiden sich selbst oder den Geist bejahende, nicht auf ein Objekt, sondern auf sich gerichtete und bezogene Denken), Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Es ist daher nach ihm der Verstand, der Wille, die Einbildung, ja selbst das Gefühl eins mit dem Denken. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. (Princ. Phil. I. IX.) Denn auch Verstand, Wille, Vorstellung, ja Gefühl ist Bewußtsein, auch in ihnen bin ich meiner selbst gewiß, auch in ihnen bejaht; auch selbst im Fühlen bezweifle ich, so zu sagen, die Existenz der sinnlichen Objekte, d. i. unterscheide und abstrahire ich mich von den sinnlichen Dingen und nehme in diesem Unterscheiden mich als ein Reelles, mich selbst wahr, bin meiner selbst und meiner Realität im Unterschied von Anderem gewiß. Auch im Vorstellen, im Fühlen bin ich in derselben Unabsonderlichkeit von mir, in derselben

---

*) Daß übrigens diesem Sein, das hier vom sinnlichen Sein unterschieden und mit dem Denken identificirt wird, kein andres Sein zu Grunde liegt, als das sinnliche, daß der Mensch, wie ich später gezeigt, unbewußt die Wahrheit des sinnlichen Seins eingesteht, indem er sie bewußt verneint, daß alles sogenannte „geistige" oder „unsinnliche" Sein nur das mystificirte, versteckte sinnliche Sein ist, das gesteht auch indirekt C. in der Medit. III. ein, wenn er sagt, daß er, obwohl er sich nur als denkendes Wesen betrachte, doch keiner Kraft sich bewußt sei, durch die er bewirken könne, daß er im nächsten Augenblicke sei, ut ego ille qui jam sum, paulo post etiam sim futurus. Denn was ist dieses Sein, welches dem denkenden Wesen hier auf dem Standpunkt der Abstraktion von der Sinnlichkeit zugeschrieben wird, anders, als sinnliches, zeitliches Sein?

Einheit mit mir, d. i. in derselben Selbstgewißheit, wie im Denken. 2) Das Cogito ergo sum ist kein Schluß, wie Einige bisher meinten; vielmehr kann gar nichts vorgestellt werden, was mehr dem Sinn desselben und den Gedanken, wie den ausdrücklichen Worten sogar des C. zuwider wäre, als die Meinung, daß es ein Schluß sei. C. sagt nämlich ausdrücklich: Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur, neque etiam, cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem: illud omne, quod cogitat, est sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. (Resp. ad II. Obj. p. 74. Vergl. auch Ren. de Cart. ad C. L. R. Epist. p. 143 und Epistolarum P. III. Ep. 114.) Auch Spinoza in seiner Darstellung der cartes. Philosophie bemerkt ausdrücklich, daß es kein Schluß sei. (Princip. Phil. Cart. P. I. S. 4.) Gemäß seiner schon gerügten Inkonsequenz, die man aber wohl ihm als einen Anfänger der Philosophie nicht verargen wird, seiner Unbeholfenheit in den Darstellungen und Ausdrücken seiner Gedanken braucht allerdings auch hier C. ungeschickte, leicht irre führende Ausdrücke, z. B. wenn er sagt (Medit. III.) ex eo, quod dubitem, sequatur me esse et similia. Ein eben so ungeschickter Ausdruck, indem C. seinem eignen wahren Gedanken widerspricht oder ihn doch entstellt, ist es, wenn er zu der Behauptung, daß wenn wir auch Alles bezweifeln und annehmen, daß nichts existire, doch deßwegen nicht zweifeln können, daß wir, die wir solches denken, existiren, die Bemerkung hinzusetzt: repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. (Princ. Phil. P. I. §. 7.) Die Inkonsequenz dieser Stelle, die auch darin noch liegt, daß er die Zeitvorstellung mit hinein mischt, die ganz

unwesentlich ist, braucht wohl nicht erst einem denkenden Leser gezeigt zu werden.

3) Ganz verkehrt, dem Gedanken zuwider, nur aus dem Standpunkt der gemeinsten Sinnlichkeit geschöpft ist der Einwurf Gassendis, daß C., um zu beweisen, daß er sei, keinen solchen Spektakel und Aufwand zu machen gebraucht habe, er hätte dieß aus jeder andern Handlung eben sogut beweisen können, da Alles, was handelt, nothwendig auch sei. Wenn C. freilich, wie sich Gassendi vorstellt, weiter nichts zu beweisen gehabt hätte, als seine Existenz, die Existenz dieses einzelnen, empirischen Subjektes, nicht aber die Existenz des Geistes, keine andere Existenz, als eine sinnliche, empirische, die Existenz der Erscheinung, aber nicht eine reelle, unbezweifelbar gewisse, die nur eine solche sein kann, welche mit dem selbst unbezweifelbar Gewissen, dem vom Geiste Unabsonderlichen, dem ihm Eigensten, dem Denken eins ist; so hätte G. recht. G. und alle, welche denselben oder ähnliche Einwürfe C. machten oder noch machen, hätten jedoch bedenken sollen, daß schon innerhalb des Standpunkts der Sinnlichkeit ein großer Unterschied zwischen Sein und Sein ist, daß man nicht gleichgültig und beliebig aus jeder Handlung, aus der einen eben so gut, als aus der andern das Sein beweisen kann; daß ein Sein mit wohlbehaglich angefülltem Magen ein viel reelleres Sein ist, als ein Sein mit leerem Magen, daß in dem Genuß der Speisen der Mensch wohl mehr sich fühlt, ein reelleres Dasein hat, als in der Excretion derselben, und daß, wenn ein Unterschied ist zwischen dem Schluß aus der Handlung des Hungerns, des Erbrechens und dergleichen, und dem Schlusse des Genusses der Speisen, des Wohlbehagens ꝛc. auf das Sein, wohl auch ein Unterschied sein müsse zwischen dem Schluß aus dem Denken und dem Schluß aus der Handlung der Excretion oder sonst einer andern Handlung auf das Sein, und daß also noch weiter hinauf von dem Standpunkt des Geistes überhaupt aus, namentlich aber des Geistes, wie ihn C. bestimmt, alles Sinnliche, alle sinnlichen Handlungen als ungewiß,

unreell erscheinen. C. antwortet G. auf seinen Einwurf also: „Wenn du behauptest, daß ich mein Sein aus jeder andern Handlung hätte beweisen können, so irrst du dich gewaltig, denn keiner Handlung von mir, das Denken allein ausgenommen, bin ich vollkommen gewiß, nämlich mit jener metaphysischen Gewißheit, von der hier allein die Rede ist. Und ich kann nicht schließen z. B.: ich gehe, also bin ich, außer insofern, als das Bewußsein des Gehens Denken ist, von welchem allein dieser Schluß gültig gewiß ist, aber nicht von der körperlichen Bewegung, welche bisweilen im Schlaf nicht stattfindet, während ich mir doch einbilde zu gehen, so daß ich wohl daraus, daß ich zu gehen glaube, auf die Existenz des Geistes, der dieses glaubt, aber nicht auf die des Körpers, der geht, schließen kann." (Responsio V. 1. 11. u. Medit. II.) Für den vom Sinnlichen abstrahirenden und sich von ihm unterscheidenden, nur in diesem Unterschiede sich erkennenden und bejahenden, diesen Unterschied als seine positive Bestimmung erfassenden Geist, für den Geist, wie C. ihn bestimmt, ist nur das gewiß, was eins ist mit dem Bewußtsein des Geistes selbst, mit der Gewißheit, die er von sich selbst hat, oder was er ohne Vermittelung in der Einheit mit sich selbst schaut und erkennt, was ihm das Nächste ist, in dem er nicht die Vorstellung eines Andern hat, in dem er sich nicht entäußern und von sich entfernen muß; alles ihm Entfernte, von ihm Unterschiedene, vor allem also das Sinnliche, sinnliche Handlung, sinnliche Existenz ist für ihn ein Ungewisses und Unreelles. Denn das Sein des Geistes, seine Bejahung, seine positive Bestimmung, seine Selbstgewißheit ist eben dieser Unterschied vom Sinnlichen; und eben deßhalb das Sinnliche und alle sinnliche Existenz, als unterschieden von dem Selbstgewissen, von dem unmittelbar und absolut Unbezweifelbaren, d. i. dem schlechthin Affirmativen, dem Geiste, ein Bezweifelbares, Ungewisses, Unreelles. Die Richtigkeit des Einwurfs G.'s zeigt sich auch darin, daß das Denken nach C. nicht irgend eine besondere Handlung unter und neben andern Handlungen ist, daß es nach ihm nicht die

Bedeutung einer partikulären Kraft hat, nicht Etwas vom Geiste ist, sondern der ganze Geist selbst, das Wesen des Geistes, und daß man nur, wie C. ganz richtig thut, mit einer Handlung, die das schlechthin Positive, das Wesen ist, das Sein identisch erkennen kann, aber nicht gleichgültig und beliebig mit irgend einer partikulären Handlung. Wenn es anders noch eines Beweises bedürfte, so würde auch hieraus sich beweisen lassen, daß das Cogito ergo sum kein Schluß ist; denn zu einem Schluß gehört ein Terminus Medius, ein Drittes, Mittleres, in dem die zu Verknüpfenden verbunden sind — so zu dem Schluß von einer besondern Handlung auf das Sein das Wesen; es muß erst erwiesen sein, ob diese Handlung eine nur specielle oder eine allgemeine, wesentliche ist; zwischen dem Wesen aber und dem Sein liegt kein Drittes, sie sind durch sich selbst, d. i. unmittelbar eins.

§. 58.

Allgemeine und nähere Bestimmung des Geistes.

„Daraus, daß ich bin, obgleich ich an Allem zweifle, und von Allem abstrahirt habe, sagt C. weiter, erkenne ich nun zugleich, daß ich nichts weiter als ein denkendes Wesen bin. Denn nur das Denken allein ist unabsonderlich von mir, und wenn ich gleich von Allem annehme, daß es nicht ist, von Allem abstrahire, so bin ich doch, indem und inwiefern ich denke, das Denken ist also meine Substanz, ich bin ein denkendes Wesen. Aber was ist dieses? ein zweifelndes, einsehendes, bejahendes, verneinendes, nicht wollendes, auch vorstellendes und empfindendes Wesen. Denn bin Ich es nicht selbst, der ich an Allem zweifle, Etwas aber doch einsehe, der ich dieses Eine als wahr behaupte, das übrige verneine, wünsche, mehreres zu wissen, nicht getäuscht werden will, vieles auch wider meinen Willen vorstelle, und viele Sinnenvorstellungen empfange? Was davon könnte von meinem Denken unterschieden, was von mir

selbst abgesondert genannt werden? Denn was könnte klarer und gewisser sein, als daß ich es selbst bin, der zweifelt, der einsieht, der will? aber eben ich bin auch derselbe, der vorstellt, denn wenn auch kein vorgestellter Gegenstand existirte, so hat doch diese meine Kraft des Vorstellens positive Existenz und gehört zu meinem Denken, und eben so bin auch ich es, der fühlt." (Medit. II.)

„Dessen bin ich also gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin. Was wird aber dazu erfordert, daß ich einer Sache gewiß bin? Was gibt mir diese Gewißheit? nichts andres als die Erkenntniß, daß dieser erste Satz nichts weiter enthält, als einen klaren und deutlichen Begriff von dem, was ich behaupte. Aber dieser Begriff würde nicht hinreichen, mir die Gewißheit von der Wahrheit dieses Satzes zu geben, wenn es möglich wäre, daß je etwas, was ich so klar und deutlich einsehe, falsch wäre, und ich kann daher wohl zum Behuf meiner Erkenntniß als allgemeine Regel aufstellen, daß Alles wahr ist, was ich klar und deutlich einsehe." (Medit. III.)

„Da ich in und durch die Abstraktion von allem Sinnlichen und Körperlichen, durch die Verneinung ihrer Existenz mein Wesen gefunden, erkannt habe, daß ich allein nur vom Denken nicht abstrahiren kann, es folglich mein Wesen ist; so erkenne ich daraus, daß die Erkenntniß meiner selbst als Geistes oder denkenden Wesens, d. i. eben die Erkenntniß des Geistes durchaus nicht abhängen kann von der Erkenntniß der sinnlichen Dinge, von denen ich ja noch gar nicht weiß, daß sie sind, und daß nichts von allem Dem, was ich vermittelst der Imagination, d. i. der sinnlichen Vorstellungen fassen kann, nichts von allen sinnlich vorstellbaren Dingen zum Begriffe des Geistes oder meiner selbst gehöre. (Medit. II.) Der Geist kann daher für sich allein vollständig und deutlich erkannt werden, ohne irgend eine von den Formen oder Attributen, die zum Körper gehören; sein Begriff enthält nichts von dem, was zum Begriff des Körpers gehört. (Respons. IV. p. 123. Resp. V. p. 59.)

Der Geist ist daher realiter unterschieden vom Körper; denn ich kann ihn klar und deutlich ohne diesen begreifen; und daraus, daß ich weiß, daß ich bin, und erkenne, daß nichts weiter zu meiner Natur oder meinem Wesen gehört, als daß ich ein denkendes Wesen bin, schließe ich mit Recht, daß mein Wesen darin allein besteht, daß ich ein denkendes Wesen bin. Denn wenn ich gleich, wie sich später zeigen wird, einen mir eng verbundenen Körper habe; so bin ich doch gewiß, daß ich wahrhaft vom Körper unterschieden bin, und ohne ihn existiren kann, weil ich von der einen Seite einen klaren und deutlichen Begriff von mir selbst als einem denkenden, nicht ausgedehnten Wesen habe, und auf der andern Seite einen deutlichen Begriff vom Körper, inwiefern er ein ausgedehntes, kein denkendes Wesen ist. (Med. VI.) Unser Geist hat daher weder Farbe, noch Geruch, noch Geschmack, noch sonst Etwas, was zum Körper gehört; es ist darum unmöglich, ihn durch eine sinnliche Vorstellung zu fassen, oder sich ein Bild von ihm zu machen, denn die Seele oder der Geist erfaßt sich nur durch die reine Intelligenz. (Epist. P. III. 113. P. I. 30.) Gleichwohl ist aber der Geist nicht unbegreiflich, im Gegentheil, wie wir Alles durch ihn begreifen, so ist er auch begreiflicher als alle Dinge. Ja der Geist wird eher und gewisser erkannt, als irgend ein körperliches Ding; denn ihn haben wir bereits erfaßt; die Existenz von etwas Anderem aber bezweifeln wir noch. Er ist das Gewisseste, das Klarste von der Welt, das Allerbekannteste. Dieß zeigt sich aber darin. Je mehr Attribute wir von einer Substanz erkennen, desto vollkommner sehen wir ihre Natur ein, und wie wir z. B. am Wachse verschiedene Attribute unterscheiden können, die Härte, die Weiße u. s. w.; so können wir eben so viele im Geist unterscheiden, erstlich die Eigenschaft oder Kraft, die Weiße zu erkennen, dann die, die Härte zu erkennen u. s. w. Hieraus folgt aber, daß von keinem Dinge so viele Attribute erkannt werden können, als von unserm

Geiste; denn so viele wir auch nur immer an irgend einer andern Sache erkennen, so viele können auch im Geiste gezählt werden, weil er sie erkennt, und seine Natur ist daher die allerbekannteste. Denn auch das Gefühl, auch das Sehen sind Bestimmungen, Attribute des Geistes. Denn hier ist nicht die Rede von den Empfindungen, die vermittelst der Organe in uns vorgehen (d. i. von den Empfindungen, wiefern sie auf sinnliche Objekte gerichtet, Bestimmungen an diesen ausdrücken, Sinnliches im Unterschiede von mir affirmiren), sondern von dem Bewußtsein der Empfindung (d. i. von dem Gefühl, inwiefern es Eins mit dem Denken ist, Eins mit meiner Selbstgewißheit; Eins mit meiner Beziehung auf mich selbst. Respons. V. p. 62. u. Princ. Ph. I. §. 8.) Aus der Abstraktion des Geistes vom Sinnlichen ergibt sich ferner auch noch, daß es von rein geistigen Objekten keine eigentliche Erinnerung gibt, denn sie werden das erste Mal, wo sie vorkommen, eben so gut gedacht, als das zweite Mal, und daß das denkende Wesen zur Ausübung seiner (der denkenden) Thätigkeit keines andern Objektes bedarf wenn es gleich dieselbe auch auf materielle Dinge, wenn es sie prüft, ausdehnen kann." (Epist. II. 16. Ad. C. L. R. Ep. p. 144.)

§. 59.

Der wahre Sinn und Gehalt der Cartesischen Geistesphilosophie.

Was ist denn nun aber dieser Geist des C., der, um seiner Existenz und Realität gewiß zu sein, nur zu denken braucht, der ist, indem und inwiefern er denkt, dessen Wesen einzig und allein das Denken ist? Existirt denn wirklich ein solcher, vom Körper und allem Sinnlichen sich absondern könnender und abgesonderter, ein solcher abstrakter Geist? Ist dieser Geist nicht etwa blos eine subjektive Abstraktion, die C. nur macht, sondern auch eine objektiv-reale Abstraktion? Der Geist, den C. und wie er ihn erfaßte, hat seinen entsprechenden, ihn am bestimmtesten bezeichnenden Ausdruck, wie seine Wirklichkeit in dem,

was Ich oder Selbst heißt. Der Geist, der und inwiefern er von allem Körperlichen sich absondert, es als Fremdes (rem alienam), nicht zu ihm Gehöriges und mit ihm Identisches von sich ausschließt, in dieser Absonderung und Unterscheidung seine positive Bestimmung hat, der nur ist, inwiefern und indem er denket, d. i. dessen Wesen nur das Denken ist und zwar in der Bedeutung, die es bei C. hat, in der Bedeutung, nichts weiter zu sein, als das Bewußtsein, die Selbstgewißheit, als die vom Körper sich unterscheidende Beziehung auf sich selbst, ist nichts andres, als das Ich oder Selbst, oder der Geist, in wiefern er Ich oder Selbst ist, und jeder Mensch erfaßt sich unbewußt, zumal aber der Gebildete in dieser Absonderung und Unterscheidung vom Körperlichen und Sinnlichen, und ist darin Geist, näher Selbst, Ich, er mag nun religiös, praktisch oder philosophisch diesen Unterschied machen. So gewiß daher das Selbst existirt, so gewiß hat der Geist des C. Existenz. In der Wirklichkeit ist freilich das Selbst immer ein bestimmtes, verschiedenes, in mannigfachen Zuhängen, aber die Aufgabe des Philosophen ist eben, eine Sache für sich selbst herauszuheben; denn nur so kommt ihre wahre Wirklichkeit, ihr wahres Wesen zum Vorschein. — C. sagt selbst: Nec aliam ob causam aliter (andres nämlich, als C., wenn er behauptet, der Geist sei gewisser und bekannter, als der Körper) visum est iis, qui non ordine philosophati sunt, quam quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt. Et quamvis sibi certius esse putârint, se ipsos existere, quam quidquam aliud, non tamen adverterunt, per se ipsos mentes solas hoc in loco fuisse intelligendas, (Princ. Phil. P. I. XII.)

Das Cogito, Dubito ergo sum ist im wahren Geiste des C. nichts andres, als das Wesen des Geistes, der ganze Geist selbst, oder der Begriff und die Definition des Geistes. Zufolge des Uebelstandes aber, daß er von richtigen philosophischen Gedanken zu populären Vorstellungen herabfällt und seine Gedanken nicht streng zusammenhält, trennt C. den Zweifel, als nur ein vorüber-

angegebenen Bestimmungen passen, ist, streng genommen und bezeichnet, nichts andres, als das Ich oder Selbst. Die positive Erkenntniß daher, die C. gegeben, der positive Fortschritt, der mit ihm im Begriffe oder in der Lehre vom Geiste die Philosophie und mit ihr der menschliche Geist that, besteht darin, daß er (und alle Erkenntniß einer Sache beginnt mit dem Unterschiede,) aufs Schärfste und Bestimmteste den Geist vom Sinnlichen und Körperlichen unterschied, daß er nicht blos bei dem unbestimmten Ausdruck und Gedanken: der Geist ist unterschieden von dem Körper, nicht bei den negativen, nichts bestimmenden, keine Erkenntniß gewährenden Bestimmungen der Immaterialität, Unkörperlichkeit und Untheilbarkeit stehen blieb, sondern diesen Unterschied, diese Immaterialität und Einfachheit positiv bestimmte als das lebendige sich Unterscheiden des Geistes, d. i. sie in die Thätigkeit des Denkens, des Bewußtseins setzte*), und den wirklichen, lebendigen, den selbstgewissen und bewußten Geist, oder den Geist als Selbst zum Princip der Philosophie machte.

Es erhellt hieraus, wie Gassendi und Arnauld den Cartesius gänzlich mißverstanden, wenn sie ihm vorwarfen, er habe nicht bewiesen, daß das Denken nichts Körperliches sei, und er hätte doch vor Allem eben dieses, denn dies sei eben die Hauptfrage, beweisen sollen. Denn die Hauptsache bei C., auf die Alles ankommt, wenn man ihn begreifen will, ist eben die, daß er von dem hohlen Gespenst, dem leeren, nichtssagenden Prädikat der Immaterialität oder Unkörperlichkeit den Begriff des Geistes befreite, und ihn in lebendigen, geistvollen Bestimmungen erfaßte, wenn auch diese Bestimmungen von ihm nicht konsequent durchgeführt wurden. Denn der Sinn des „Ich denke, also bin ich"

*) Richtig sagt daher der geistvolle und gelehrte Cartesianer Joh. Clauberg in seiner Defensio Cart. (Amstel. 1652. P. I. c. 34. coroll. 56): der positive Begriff positivus conceptus der immateriellen oder unkörperlichen Wesen ist der, daß sie denkende, verständige, wollende Wesen sind.

vom Sinnlichen überhaupt? Die Unterscheidung aber des in dieser Unterscheidung seiner selbst, als des absolut und unmittelbar Reellen gewissen Geistes nicht ein Zweifel an der Existenz, der Realität des Sinnlichen, oder eine Verneinung desselben*)? Ist daher das Zweifeln eins mit dem Bewußtsein? Der Geist ist also unterschieden vom Körper, und dieser Unterschied besteht im Denken; das Denken ist aber eins mit dem Zweifeln, das Zweifeln mit dem Unterscheiden; er ist also durch das Sichselbstunterscheiden vom Körper unterschieden; er ist dadurch Geist, daß er denkt, also dadurch unterschieden von dem Körper, daß er sich von ihm unterscheidet. Der Zweifel (natürlich in der Bedeutung, die er hier hat) ist das Wesen des Geistes, der Geist wesentlich ein Zweifler an der Realität der sinnlichen Dinge, oder positiv ausgedrückt: das Wesen des Geistes ist das Bewußtsein, der Geist nichts als Bewußtsein, als das Cogito ergo sum, d. i. die unmittelbare Einheit meines Denkens und meines Seins, mein Wesen, daher das Denken, das zugleich Unmittelbarkeit, meine Selbstgewißheit ist. Der Geist aber, auf den die

*) Daß diese Auffassung des C. die richtige, historisch begründete ist, daß in seinem Geiste, wie es früher hieß, Gewißheit und Realität, d. i. Wahrheit, Wesenhaftigkeit identisch sind, daß das Urtheil: „Ich bin Geist,“ Lob, Bejahung, das Urtheil: „du bist Körper,“ Tadel, Verneinung, Herabsetzung, ausdrückt, dieß geht deutlich daraus hervor, daß C. nicht von den Körpern, d. h. den sinnlichen Dingen, sondern von sich aus auf Gott schließt, Gott ableitet, daß das erste und höchste, wahrste und wesenhafteste Wesen ihm kein der körperlichen Wesen verwandtes — Nihil est in Deo simile iis quae sunt in rebus externis i. e. corporeis Respons. III. Ipsa natura corporis imperfectiones multas involvit Resp. II — sondern ein geistiges, denkendes Wesen, daß das höchste Wesen: Gott nichts andres ist, als das durch die Phantasie aufs Höchste gesteigerte, ins Schrankenlose erweiterte und ausgedehnte Denkwesen des Menschen. Indefinite extendendo format ideam intellectionibus divinae et sic de caetevis ejus attributis. (Ebend. Der Beweis von der Existenz Gottes ist daher seinem wahren Sinn nach gar nichts andres als der Beweis, daß das sich gewisse und bewußte, das denkende Wesen das wahre, göttliche Wesen ist. Bin ich der Wahrheit meines Wesens gewiß, so bin ich natürlich auch der Wahrheit meiner Vorstellungen und Gedanken gewiß.

angegebenen Bestimmungen passen, ist, streng genommen und bezeichnet, nichts andres, als das Ich oder Selbst. Die positive Erkenntniß daher, die C. gegeben, der positive Fortschritt, der mit ihm im Begriffe oder in der Lehre vom Geiste die Philosophie und mit ihr der menschliche Geist that, besteht darin, daß er (und alle Erkenntniß einer Sache beginnt mit dem Unterschiede,) aufs Schärfste und Bestimmteste den Geist vom Sinnlichen und Körperlichen unterschied, daß er nicht blos bei dem unbestimmten Ausdruck und Gedanken: der Geist ist unterschieden von dem Körper, nicht bei den negativen, nichts bestimmenden, keine Erkenntniß gewährenden Bestimmungen der Immaterialität, Unkörperlichkeit und Untheilbarkeit stehen blieb, sondern diesen Unterschied, diese Immaterialität und Einfachheit positiv bestimmte als das lebendige sich Unterscheiden des Geistes, d. i. sie in die Thätigkeit des Denkens, des Bewußtseins setzte*), und den wirklichen, lebendigen, den selbstgewissen und bewußten Geist, oder den Geist als Selbst zum Princip der Philosophie machte.

Es erhellt hieraus, wie Gassendi und Arnauld den Cartesius gänzlich mißverstanden, wenn sie ihm vorwarfen, er habe nicht bewiesen, daß das Denken nichts Körperliches sei, und er hätte doch vor Allem eben dieses, denn dies sei eben die Hauptfrage, beweisen sollen. Denn die Hauptsache bei C., auf die Alles ankommt, wenn man ihn begreifen will, ist eben die, daß er von dem hohlen Gespenst, dem leeren, nichtssagenden Prädikat der Immaterialität oder Unkörperlichkeit den Begriff des Geistes befreite, und ihn in lebendigen, geistvollen Bestimmungen erfaßte, wenn auch diese Bestimmungen von ihm nicht konsequent durchgeführt wurden. Denn der Sinn des „Ich denke, also bin ich"

*) Richtig sagt daher der geistvolle und gelehrte Cartesianer Joh. Clauberg in seiner Defensio Cart. (Amstel. 1652. P. I. c. 34. coroll. 56): der positive Begriff positivus conceptus der immateriellen oder unkörperlichen Wesen ist der, daß sie denkende, verständige, wollende Wesen sind.

ist eben kein andrer als der: ich unterscheide mich vom Körper, von dem Materiellen, und deßwegen und darin bin ich unterschieden, mein mich Unterscheiden ist mein Unterschied. Der Unterschied des Geistes von der Materie, seine Immaterialität, damit Er selbst, sein Sein besteht darin, daß er sich unterscheidet vom Körper, ihn als ein Andres von sich ausscheidet, d. i. daß er denkt; denn dieses Verneinen des Körpers, dieses Ausscheiden ist natürlich kein sinnliches, sondern ein geistiges, ist Denken. Wäre ich nicht unterschieden, so könnte ich mich nicht unterscheiden. Der Beweis, daß ich unterschieden bin, ist, daß ich mich unterscheide. Dieses mein Unterscheiden ist mein Bewußtsein, die Gewißheit meiner selbst, mein Ich, und als diese unmittelbare Bejahung meiner selbst die unbedingte Verneinung alles Körperlichen und Materiellen, die unumschränkte Gewißheit, daß ich Ich selbst bin, kein Andres, kein Körper. Der Geist ist nicht immateriell und denkt, als wäre die Immaterialität für sich ein Prädikat, oder das allgemeine Prädikat; oder auch er denkt nicht, weil er immateriell ist, sondern er ist immateriell, weil und insofern er denkt*), seine Immaterialität, sein nicht Körper Sein ist einzig und allein sein Denken, sein Bewußtsein, und darum die Frage, ob er auch noch körperlich ist oder nicht, unstatthaft, die Forderung eines Beweises ein ungeziemender Mißverstand. —

Der Mangel der Philosophie des C. ihrem Inhalt nach besteht aber darin, daß er das Selbst zum ganzen Geiste machte, daß er den Geist nur in der Beziehung auf sich selbst (in der Subjektivität), und

*) So sagt auch der Cartesianer L. de la Forge in seinem Tractatus de Mente humana (Bremae 1673.) c. 13. §. 4. trefflich: „Ist es nicht auch C. Meinung, daß der Geist nicht ausgedehnt ist? Ja wohl! aber er sagt nicht mit der Schule (der scholastischen Philosophie), daß dieß den Geist ausmacht, daß er nur deßwegen Geist ist, weil er nicht ausgedehnt ist; er sagt im Gegentheil, daß er deßwegen, weil er Geist, d. i. denkendes Wesen ist, nicht ausgedehnt ist," dicit, propterea quod sit mens, i. e. res cogitans, eam non esse extensam.

diese Beziehung als sein ganzes Wesen, daß er den Unterschied vom Körper lediglich als seine positive Bestimmung erfaßte, — denn bestimmt er gleich diesen Unterschied positiv als Denken, als Bewußtsein; so ist doch selbst wieder dieses Denken nur Beziehung auf sich, Unterscheidung und Abstraktion vom Körper (Negativität), — und daß er daher bei dem Gegensatze zwischen Geist und Körper stehen bleibt. Aus diesem Mangel gehen die weitern Mängel seiner Philosophie, namentlich seiner Naturphilosophie und seiner Ansicht von der Verbindung des Geistes mit dem Leibe hervor. Der Form nach besteht aber, abgesehen von der allgemeinen Ungenauigkeit und Inkonsequenz, die sich C. zu Schulden kommen läßt, der Mangel seiner Philosophie des Geistes, die, obwohl dem Umfang nach der geringste, seinem Inhalt nach aber der wichtigste und bedeutungsvollste Theil seiner Philosophie ist, darin, daß er die bei ihm zu Grunde liegende Idee vom Geiste, die gerade die wesentliche ist, nicht zu klarem Bewußtsein gebracht und methodisch entwickelt hat, daß er den lebendigen Geist wieder in ein abgezogenes, leeres Wesen verwandelt, den Begriff des unmittelbar im Denken, des, dadurch und darin, daß er seiner bewußt ist, seiner Immaterialität, seiner Freiheit vom Körperlichen, seiner Realität, seiner selbst als Geist gewissen Geistes in die geistlose Form der Einfachheit und Untheilbarkeit übersetzt, und nachdem er den Geist in ein metaphysisches Wesen verwandelt hat, das Denken, das Bewußtsein eben so als ein Attribut ihm zuschreibt, wie die Ausdehnung dem ausgedehnten Wesen, und daher in einen Dualismus verfällt, worin das ausgedehnte Wesen eben so viel Selbstständigkeit und Realität hat, als der Geist, der doch Anfangs als das unmittelbar, ursprünglich Gewisse und Reelle gesetzt ist.

§. 60.

Uebergang zu dem objektiven Erkenntnißprincip.

Der Geist hat nun wohl ein gewisses Wissen von sich und seiner Realität, und in dieser Gewißheit ein Erkenntnißprincip, ein Maß, an

dem er erkennt, was gewiß ist, nämlich, daß Alles wahr ist, was er eben so klar und deutlich einsieht, als sich selbst, seine Existenz, d. i. was er in demselben klaren Lichte schaut, indem er sich selbst sieht, in der Einheit mit sich selbst erkennt, was nicht seine Selbstgewißheit stört, den Geist nicht von sich selbst entfremdet, nicht ein Andres, ein Fremdes ist.

Aber dieses Maß oder diese Regel ist nur ein Princip der Gewißheit, nicht der Erkenntniß und Wahrheit, und daher für sich nicht hinreichend, um dem Geiste die Gewißheit zu geben, daß das, was er klar und deutlich einsieht, auch wirklich wahr ist, die Gewißheit nämlich von der Wahrheit anderer Erkenntnisse, als die unmittelbar eins sind mit der Selbst-gewißheit des Geistes, und von der Realität ihrer Objekte. Geist und Körper oder Sinnliches sind dem Wesen nach unterschieden, stehen mit einander im Gegensatze, aber, wie bereits gezeigt, nicht so, wie irgend zwei andere Gegenstände oder Dinge, wovon ein jedes gleich berechtigt ist, gleiche Realität hat, sondern so, daß der Geist, weil er dem Körper entgegengesetzt, von ihm unterschieden ist, das Gewisse, Positive, Reelle, der Körper aber, weil er dem Geiste entgegengesetzt, das Bezweifelbare, Ungewisse (zunächst von dem Standpunkt des Geistes für sich aus), Unreelle ist. Der Geist kann daher als ein Entgegengesetztes, und zwar als ein solches, das im Zweifel an der Realität des Andern den Triumph seiner eignen Selbstständigkeit und Realität feiert, aus sich (d. i. aus der Gewißheit von sich selbst) nicht von der Realität desselben gewiß werden; er kann es nur in der Gewißheit von der Realität des absolut reellen und positiven, des unendlichen Wesens, das nicht innerhalb des Unterschieds und Gegensatzes steht, vor dem beide, als Entgegengesetzte, in die gemeinschaftliche Gattung endlicher Substanzen zusammenfallen, und vor dessen Dazwischenkunft beide, wie zwei kleinere Staaten bei der Invention eines größeren und mächtigeren, wo nicht ihren Unterschied und Gegensatz, doch ihren Kampf auf Tod und Leben beilegen.

C. drückt wieder nicht nur höchst unphilosophisch in populären, theologischen Vorstellungen diese Idee von der Vermittelung der Selbstgewißheit mit der objektiven Gewißheit durch die Ueberzeugung von der Realität der Idee Gottes aus, sondern er geht auch auf eine bequeme und unphilosophische Weise von dem Selbstbewußtsein zum Bewußtsein von Gott, und dessen Existenz über. Denn, statt zu entwickeln und zu zeigen, wie denn das Denken, das nur Selbstgewißheit ist, nur die Beziehung des Geistes auf sich ausdrückt, zum gegenständlichen Denken wird, zu Unterschieden in sich, zur Idee Gottes und überhaupt zu Ideen, zu diesen verschiedenen Weisen des Denkens (modos cogitationis Med. III.) kommt, inwiefern sie nämlich nicht nur in der Identität mit dem Denken, sondern zugleich Unterschiede in ihm sind, stellt er sich auf den Standpunkt des Vorfindens und Wahrnehmens, und findet denn auch die Idee Gottes unter der Klasse der eingebornen Ideen vor; denn er theilt (Medit. III.) die Ideen ein in gemachte (factas), in aus den Sinnen entsprungene oder gekommene (adventitias), und in eingeborne, ursprüngliche (innatas). Insofern ist allerdings C. hierin zu entschuldigen, ja gerechtfertigt, als er nichts weiter überhaupt wollte und suchte, als ein zuverlässiges Princip der Gewißheit, und es daher ihm außer dem Wege lag, eine solche Schwierigkeit, wie die Genesis der Ideen aus dem selbstgewissen Denken, zu lösen. Unverzeihlich ist aber diese Inkonsequenz und Nachlässigkeit von ihm, daß er in diesem Theile seiner Philosophie auf den Geist, dessen Sein unmittelbar eins ist mit seinem Denken, die Vorstellung der Erschaffung anwendet, von bei der Erschaffung ihm eingedrückten und eingepflanzten, von angebornen Ideen spricht, und dem Zweifel, der Anfangs eins mit der Selbstgewißheit des Geistes, der Ausdruck selbst seiner Wesenhaftigkeit und Selbstständigkeit ist, die triviale Bedeutung eines Beweises, daß er ein abhängiges und unvollständiges Wesen sei (Medit. IV.), unterlegt, kurz den Geist, oder das Selbst als Geist mit dem empirischen, einzelnen, sinnlichen Individuum oder Subjekte identificirt. Die Art und

Weise nun, wie C. von der Idee Gottes zur Gewißheit von der Existenz desselben übergeht, ist folgende.

§. 61.

Die Idee der unendlichen Substanz.

„Die Ideen, die ich in mir finde, sind der Form nach, d. i. insofern, als sie nur gewisse Arten, Bestimmungen meines Denkens sind, nicht viel von einander unterschieden; aber, wenn ich auf ihren Inhalt sehe, auf das Objekt, das sie vorstellen, so zeigt sich ein gewaltiger Unterschied unter ihnen. Denn offenbar sind solche Ideen, die mir Substanzen vorstellen, viel erhabener und ihrem Inhalt oder Gegenstand nach viel reeller und vollkommener, d. i. sie enthalten mehr objektive Realität, als die Ideen, die mir nur Accidenzen vorstellen, und wieder die Idee einer unendlichen Substanz enthält mehr objektive Realität, als die Ideen endlicher Substanzen. Nun ist aber doch klar, daß die wirkende und vollständige Ursache zum Wenigsten eben so viel Realität enthalten muß, als ihre Wirkung? Denn wenn die Wirkung nicht ihre Realität von der Ursache empfinge, woher könnte sie dieselbe bekommen? und wie könnte die Ursache der Wirkung eine Realität geben, die sie nicht selbst in sich enthält? Es kann daher weder Etwas aus Nichts werden, noch das Vollkommnere von dem Unvollkommnen, das, was mehr Realität enthält, von dem herkommen, was weniger Realität in sich hat. Und dieß gilt nicht nur von den Wirkungen, die eine eigentliche Realität haben, sondern auch von den Ideen, bei denen nur die objektive (vorgestellte) Realität berücksichtigt wird. (Medit. III.) Je mehr objektive Realität die Ideen enthalten, desto vollkommner muß ihre Ursache sein. Und es kann sich in uns nicht die Idee oder das Bild einer Sache vorfinden, von der nicht das Original, welches alle Vollkommenheit der Idee wirklich in sich hat, in oder außer uns existirt. Die Ursache der Idee muß die Realität, die in der Idee nur eine objektive ist,

wirklich in sich enthalten. (Princ. Ph. I. 17. 18.) Unter allen Ideen aber, die ich habe, ist nur Eine, die so erhaben ist, eine solche Unermeßlichkeit von Vollkommenheiten in sich enthält, daß ich gewiß bin, daß ich nicht ihre Ursache sein kann, da ich durchaus nicht die objektive Realität jener Idee wirklich oder in einem höhern Grade (eminenter) in mir enthalte. Diese Eine Idee ist die Idee der unendlichen Substanz, Gottes. Gott ist daher die Ursache dieser Idee, nur von ihm kam sie in mich, Gott also existirt nothwendig. Denn obgleich deßwegen die Idee der Substanz in mir ist, weil ich selbst Substanz bin; so kann doch die Idee der unendlichen Substanz nicht aus mir kommen, da ich endlich bin, sie kann nur von der wirklich unendlichen Substanz in mir hervorgebracht werden*). Denn ich fasse das Unendliche nicht etwa blos durch die Negation des Endlichen, wie ich die Ruhe z. B. durch die Negation der Bewegung fasse, sondern durch eine positive,

*) So sehr C. sich zu beweisen bemüht, daß die Idee Gottes nicht vom Menschen abstammen könne, so verräth er selbst doch sehr deutlich den menschlichen Usprung und Sinn derselben. So sagt er z. B. de Method. IV.: „ich sah ein, daß weder Zweifeln, noch Unbeständigkeit, noch Traurigkeit und dergleichen Gott zukommt, denn ich selbst wäre gern davon frei gewesen, egomet ipse illis libenter caruissem. Aber gilt das nicht ebſn so von den übrigen Prädikaten? Bin ich nicht eben so gern frei von Abhängigkeit, Sterblichkeit, Endlichkeit? Was ist also das unendliche Wesen anders, als das Egomet ipse ohne alle die Beschaffenheiten oder Schranken, deren ich selbst gern entledigt bin? Sehr schwach ist es, wenn C. dem Gassendi zugibt, daß in dem Menschen ein Vermögen sei, alle menschlichen Vollkommenheiten so hoch zu steigern, daß sie als übermenschliche erscheinen ut plus quam humanae esse cognoscantur, und dann doch dieses Vermögen als einen Beweis für die Existenz eines solchen übermenschlichen Wesens angesehen wissen will. Freilich ist dieser Beweis für den C. auf seinem Standpunkt eine Nothwendigkeit, denn wenn die Idee Gottes, d. h. des von allen Schranken der Wirklichkeit und Sinnlichkeit abgezogenen Wesens nur ein Gedanke, so ist auch der Geist ohne Körper nur ein Gedanke, so ist überhaupt das ganze C. Gebäude ohne Fundament und Realität. Wenn Gott nicht ist, so ist nothwendig, auf dem Standpunkt nämlich der Gottesidee oder des Gottesglaubens, Alles Nichts, denn Gott ist ja alle Realität, alles Wesen zusammengefaßt in ein Wesen — das Wesen der Einbildungskraft.

wahre Idee. Denn ich sehe klar ein, daß in der unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist, als in der endlichen, und daß daher gewissermaßen der Begriff des Unendlichen früher in mir ist, als der Begriff des Endlichen, d. h. die Idee Gottes eher in mir ist, als die meiner selbst. Denn wie könnte ich einsehen, daß ich zweifle, daß ich wünsche, d. h. daß mir Etwas fehlt, daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht die Idee eines vollkommneren Wesens in mir wäre, aus dessen Vergleichung mit mir ich meine Mängel erkännte? Die Idee Gottes, des unendlichen Wesens, da sie mehr objektive Realität, als irgend eine andre enthält und höchst klar und deutlich ist, ist daher auch die allerwahrste Idee. Wenn man sich auch einbilden könnte, daß ein solches Wesen nicht existirt, als diese Idee vorstellt; so könnte man doch wenigstens sich nicht einbilden, daß die Idee davon nichts Reales darstellt. Höchst klar und deutlich ist aber auch diese Idee; denn Alles, wovon ich klar und deutlich einsehe, daß es real und wahr ist, daß es Vollkommenheit in sich hat, ist ganz in ihr enthalten. (Medit. III.) Diese Idee von Gott kann nun aber, wie gesagt, nur von Gott selbst in mich kommen, und Gott ist also. Denn ich habe sie weder aus den Sinnen geschöpft, weil keine Bestimmung Gottes den Bestimmungen der äußern oder körperlichen Objekte ähnlich ist, und diese daher zu den Attributen Gottes nicht das Muster hergeben können, noch habe ich sie durch die Erweiterung anderer Ideen gewonnen; denn woher könnte in mich die Fähigkeit kommen, alle endlichen Perfektionen zu erweitern, d. h. größere und erhabnere Vollkommenheit zu denken, wenn nicht die Idee eines vollkommneren Wesens, nämlich Gottes in mir wäre? noch habe ich sie erdichtet; denn ich kann durchaus Nichts von ihr hinwegnehmen, noch Etwas hinzusetzen. Sie ist mir daher eingeboren, wie mir die Idee Meiner selbst eingeboren ist. Sie ist das Siegel Gottes, daß er mir bei der Erschaffung eingedrückt hat." (Respons. III. p. 10. V. p. 65. Medit. III.)

„Daß die Idee von Gott nicht von uns gemacht oder erdichtet ist, und kein chimärisches, sondern ein ewiges und wirkliches Wesen vorstellt, und daher Gott nothwendig existirt, geht daraus besonders deutlich hervor, daß unter allen Ideen es allein die Idee von Gott ist, die nicht blos mögliche und zufällige, sondern schlechthin nothwendige und ewige Existenz enthält. Daß die ewige Existenz zu dem Wesen der unendlichen Substanz gehört, sehe ich so klar und deutlich ein, als daß das, was ich von irgend einer Zahl oder Figur beweise, zum Wesen dieser Zahl oder Figur gehört. Was die Klarheit und Gewißheit dieses Begriffs von der Einheit des Wesens und der Existenz in Gott trübt, liegt allein darin, daß wir bei allen Dingen gewohnt sind, die Existenz vom Wesen zu unterscheiden, und daher auch glauben, daß sie auch vom Wesen Gottes abgetrennt, und Gott darum als nicht existirend gedacht werden könne. Bei genauerer Erwägung wird es jedoch offenbar, daß sich die Existenz eben so wenig vom Wesen Gottes absondern läßt, als von dem Wesen des Dreiecks die Größe seiner drei zweien Rechten gleichen Winkel, oder von der Idee des Berges die des Thales, so daß Gott, das höchst vollkommne Wesen ohne Existenz, d. i. ohne eine Vollkommenheit zu denken, kein geringerer Widerspruch ist, als sich einen Berg ohne Thal zu denken. Daraus, daß ich Gott nur als existirend denken kann, folgt daher, daß die Existenz von Gott unabsonderlich ist, und er also wirklich existirt, aber nicht etwa deßwegen, weil mein Denken dieß bewirkt und macht, daß etwas so und nicht anders ist, sondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit der Existenz Gottes selbst mich zwingt und bestimmt, so und nicht anders zu denken; denn es steht nicht in meinem Belieben, Gott ohne Existenz, das absolut vollkommene Wesen ohne eine Vollkommenheit zu denken, wie es in meinem Belieben steht, ob ich mir irgend ein eingebildetes Ding, z. B. ein Pferd ohne oder mit Flügeln vorstellen will. (Med. V. Princ. Phil. I. 14.)

§. 62.

Ueber die Cartesischen Beweise vom Dasein Gottes.

Der Beweis von der Existenz Gottes aus seinem Wesen oder aus der Idee von ihm, der bekanntlich den Namen des ontologischen führt, sich im Wesentlichen schon bei einigen Scholastikern, namentlich Anselmus, zum Theil selbst schon bei Augustin *) angedeutet findet, und nach C. mit einiger Modifikation in die Leibnitzisch-Wolfische Schule überging, hat schon zur Zeit des C. heftige Anfechtungen erleiden müssen, und ist in neuerer Zeit, wie bekannt, hauptsächlich von Kant kritisirt worden, dessen Kritik dann Hegel wieder in seiner Logik (B. 3.) einer strengen Prüfung unterwarf. Die wesentlichen Punkte, auf die es beim richtigen Verständniß sowohl dieses, als des vorhergehenden Beweises ankommt, sind: 1) Die Idee Gottes ist nicht nur eine nothwendige (nicht gemachte, willkührliche) und allgemeine, mit dem Wesen des Geistes identische (eingeborne) Idee, sondern auch ihrem Gegenstand oder Inhalt nach die vollkommenste, die reellste aller Ideen, und daher von allen andern Vorstellungen oder Ideen unterschieden. Sie ist die Idee aller Ideen, die allerwahrste, die absolut positive, und daher kann der Uebergang von ihr zum Sein nur dann kurios erscheinen, wenn man den wesentlichen Unterschied und Vorzug dieser Idee vor allen andern übersieht und sie mit jeder beliebigen subjektiven Vorstellung gleichsetzt. Non enim vis mei argumenti desumitur ab idea in genere desumiter ab idea in genere sumpta, sed a peculiari ejus proprietate, quae in idea, quam habemus de Deo, evidentissima est, atque in nullis aliarum conceptibus potest reperiri,

*) Eine Zusammenstellung der Gedanken Augustin's überhaupt, die mit den Gedanken des C. über das Wesen des Geistes Aehnlichkeit haben, gab Lud. de la Forge in der Praefatio zu seinem Tract. de Mende humana.

nempe ab existensiae necessitate, quae requiritur ad cumulum perfectionum, sine quo Deum intelligere non possumus. (R. d. Cart. Notae in Program. quoddam etc. p. 187.) 2) Die Idee Gottes enthält nothwendige Existenz; Gott kann gar nicht anders, als seiend gedacht werden, von seinem Wesen ist sein Sein unabsonderlich, ununterscheidbar. C. selbst erklärt sich nicht näher und bestimmter über die Existenz und das Wesen Gottes und die Einheit beider in ihm. Zur Erläuterung und Entwicklung dieser Ideen mag daher kürzlich Folgendes dienen. Bei endlichen Wesen ist die Existenz vom Wesen unterschieden oder absonderlich, d. h. ihr Wesen ist geistig, ihre Existenz sinnlich, und darin eben ist diese von jenem unterschieden und absonderlich. Das Wesen z. B. des Menschen ist die Geistigkeit, die Vernunft, oder wie man es sonst nennen und bestimmen will, aber die Existenz desselben sind die vielen einzelnen Menschen, die in die Sinne fallen. Gottes Wesen ist klar und deutlich, seine Existenz daher, da sie eins mit dem Wesen ist, eben so klar, so deutlich, so lichtvoll und hell, wie sein Wesen; bei dem Menschen dagegen ist die Existenz gleichsam die Sonnenfinsterniß der Idee, so viele Menschen, so viele Flecken in der Sonne ihres Wesens; sie verdunkeln das an sich klare und deutliche Wesen; d. i. in der Idee erkenne ich nicht, weil die Existenz des Menschen die vielen existirenden Menschen sind; die Existenz desselben, ich schaue sie nicht durch das Licht der Vernunft, es ist ein Abbruch zwischen der Idee oder dem Wesen und der Existenz, die daher, als nicht unmittelbar mit dem Wesen verbunden, zufällig, bedingt, abhängig, eine nur mögliche, aber nicht nothwendige ist; sie fällt in die Sinne; die Existenz des Menschen, d. i. die Existirenden lerne ich erst durch den Sinn, die sinnliche Anschauung kennen; das Wesen fällt nur in die Vernunft. Aber bei Gott ist nicht diese Trennung, er selbst ist sein Sein, Ipse suum Esse est; (Resp. V. 71) wie sein Wesen, so fällt daher auch seine Existenz in die Vernunft, wird zugleich mit dem Wesen von ihr geschaut und

ergriffen. Die Existenz Gottes spiegelt ungetrübt sein klares Wesen wieder; in Einem Lichte wird daher sein Sein und sein Wesen geschaut, mit Einem und demselben Organe werden beide ergriffen, nämlich mit dem Auge der Vernunft. Der Begriff des Wesens Gottes ist zugleich der Begriff seiner Existenz auch, Wesen und Existenz ist in ihm eins, das Denken und Erkennen seines Wesens und Seins daher auch Ein Akt. Von Gottes Wesen ist seine Existenz nicht zu unterscheiden, d. h. doch wohl seine Existenz ist eine wesentliche, keine sinnliche, so daß ich, um von seinem Dasein mich zu überzeugen, eines andern Organs, als der Vernunft bedürfte; ich kann und brauche daher nicht, um mich von seiner Existenz zu überzeugen, etwa über die Vernunft oder die Idee hinauszugehen in die Region der sinnlichen Erfahrung oder einer andern unbekannten Sphäre. Deduxi probationem Existentiae Dei ex Idea, quam in me sentio, Entis summe perfecti, quae notio communis est, quae de eo habetur. Et verum est solam considerationem talis Entis facillime deducere ad cognitionem ejus Existentiae, ita ut fere idem sit concipere Deum et concipere quod existat. (Ep. P. III. Ep. CXIV.) Es ergibt sich auch hieraus 3) daß der Beweis vom Dasein Gottes, obwohl ihn C. als einen Beweis darstellt, und ihn auch in die Form eines Schlusses bringt, nur der Form nach, aber nicht dem Wesen, der Sache, der substanziellen Idee nach ein Schluß oder Beweis ist. Die Hauptsache, worauf es hier ankommt, ist die Idee Gottes als des Wesens, in dem das Wesen nicht von der Existenz unterschieden ist. Diese Idee ist für sich selbst der Beweis, daß er ist. Die Idee selbst ist die Gewißheit, das Zeugniß, daß Gott ist; er kann gar nicht anders gedacht werden, als seiend; indem ich ihn denke, die Idee von ihm habe, so bin ich schon gewiß, daß er ist; sonst habe ich nicht die Idee von ihm. Die Existenz wird nicht erst durch ein Andres oder Drittes mit dem Wesen verbunden; nicht durch ein Andres

oder die Verknüpfung mit ihm werde ich erst gewiß, daß er ist; die Gewißheit von seinem Dasein kommt nirgendwo anders her, als aus seiner Idee. Der Begriff Gottes ist der Beweis von seinem Dasein. Die Form des Beweises ist daher nur äußerlich, thut nichts zur Sache, ist nur eine der damaligen und auch noch spätern Gewohnheit, alles in mathematische oder logische Beweisformen zu bringen, gemäße Verständigung für das Subjekt. Gott denken und gewiß sein, daß er ist, ist nicht ein in sich verschiedener, getrennter und vermittelter Akt; die Schluß- und Beweisform, die wesentlich nur ist eine Verbindung von Getrenntem oder wenigstens Verschiedenem, ist also hier nur ein Unwesentliches. C. sagt selbst: Quod autem ad Deum attinet, certe nisi præjudiciis obruerer, et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem, nam quid ex se apertius, quam summum ens esse sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere? (Med. V.) Ferner: Considerent in aliarum quidem omnium naturarum ideis existentiam possibilem, in Dei autem Idea non possibilem tantum, sed omnino necessariam contineri. Ex hoc enim solo et absque ullo discursu cognoscent, Deum existere, eritque ipsis non minus per se notum, quam numerum binarium esse parem, vel ternarium imparem et similia. Nonnulla enim quibusdam per se nota sunt, quae ab aliis non nisi per discursum intelliguntur. (Ration. mor. geom. disp. S. 87.) 4) Gassendi macht dem C. den Einwurf, daß er die Existenz unter die Perfektionen oder Eigenschaften Gottes rechne.

Allein, weder in Gott, noch sonst wo ist die Existenz eine Vollkommenheit oder Eigenschaft, sondern die Voraussetzung der Vollkommenheiten. Denn was nicht existirt, hat weder Vollkommenheit, noch Unvollkommenheit; und was existirt und mehrere Vollkommenheiten hat, das hat nicht die Existenz als eine unter andern Vollkommenheiten, sondern als das, wodurch sowohl es selbst, als die Vollkommen-

heiten wirklich sind.“ (Object. V.) C. erwidert hierauf: „Ich sehe nicht ein, warum nicht die Existenz eben so gut eine Eigenschaft (proprietas) genannt werden kann, als die Allmächtigkeit, wenn man nämlich unter dem Wort Eigenschaft jedes Attribut oder Alles, was von einer Sache ausgesagt werden kann, versteht, wie es hier verstanden werden muß. Im Gegentheil: die nothwendige Existenz ist in Gott im strengsten Sinne eine Eigenschaft, denn nur ihm kommt sie zu und in ihm allein ist sie ein Bestandtheil des Wesens.“ (Resp. V. 74.) Allerdings hat G. recht, wenn er behauptet, daß die Existenz keine Perfektion oder Eigenschaft oder Attribut ist. Allein diese unrichtige Vorstellung hebt nicht die Wahrheit der Idee auf; und es kommt ja Alles darauf an, daß die Existenz in der Beziehung nur zum Wesen steht, in welcher Beziehung die Existenz die Bedeutung einer bloßen Perfektion verliert, und die der Perfektion der Perfektionen, der Realität der Realitäten bekommt.

Dem C. wurde außerdem noch von seinen Gegnern, so auch von dem Jesuiten Gabriel Daniel in seinem satyrischen Voyage du monde de Des-Cartes der Vorwurf gemacht, daß Gott nach ihm das Princip der Gewißheit sei, er erst durch die Gewißheit von Gottes Dasein gewiß werde, daß das, was er klar und deutlich einsehe, wahr sei, und doch daher, daß er klar und deutlich einsehe, daß die Existenz nothwendig in der Idee Gottes enthalten sei, die Gewißheit herhole, daß Gott existire, also das Erste durch das Zweite und das Zweite durch das Erste beweise*). Allein es ist zu bemerken, daß der Geist nicht erst vermittelst der Gewißheit von Gottes Dasein, sondern unmittelbar — denn das macht ja ihn gerade zum Geist, zum Bewußtsein — seiner selbst,

*) Iter per Mundum C. Amstel. 1694. p. 83—84. So sehr übrigens C. in dieser unterhaltenden und für die Geschichte der C. Philosophie wichtigen Schrift mitgenommen und lächerlich gemacht wird, so werden doch zugleich seine Verdienste anerkannt.

seiner Existenz gewiß ist, und eben so aus sich selbst gewiß ist unt kann, daß Das, was er klar und deutlich einsieht, wahr ist, daß f Gott nicht sowohl erst das Princip der Gewißheit ist, als vielmeh Princip der Vervollständigung der Gewißheit, der Best gung, der objektiven Autorisation, daß Das, was dem Geiste i seinen klaren und deutlichen Begriff, aus ihm selbst gewiß ist, auch : lich wahr sei. Allerdings bleibt ein Widerspruch übrig, der aber i Sache selbst enthalten ist, in dem Geiste nämlich, wiefern er Selbs und der sich daher auch später auf eine noch viel stärkere Weise, a C., in verschiedenen moralischen und religiösen, selbst philosophi Ansichten der neuern Zeit vorfindet, die den Geist als Selbst zu i Princip haben, und als ein Niederschlag, gleichsam als der Sa Cart. Philosophie angesehen werden müssen.

§. 63.

Das Princip der objektiven Gewißheit und Erkenntniß.

„Da ich gewiß bin, fährt C. fort, daß Gott ist das unent Wesen, das alle Perfektionen in sich enthält, so bin ich auch gewiß, Gott mich nie täuscht und betrügt; denn die Täuschung, der Betru eine Unrealität, und kann daher, als solche, Gott, dem absolut Re nicht zukommen. (Medit. IV.) Er ist vielmehr die höchste Wahr tigkeit, die Quelle alles Lichtes. Es ist daher ein Widerspruch, da die eigentliche oder positive Ursache unserer Irrthümer ist. Es ist nothwendig, daß das Licht der Natur oder das uns von Gott gege Erkenntnißvermögen nie ein Objekt erfassen kann, das nicht wahr insofern es erfaßt wird, d. i. insofern es klar und deu erkannt wird. Denn Gott würde mit Recht ein Betrüger gena wenn er ein Erkenntnißvermögen uns gegeben hätte; das ver wäre, und Falsches für Wahres ergriffe. Es schwindet daher der frühere Zweifel, der in mir deßwegen entstand, weil ich i

von den sinnlichen Qualitäten abgesonderte, nur dem Geiste gegenständliche, evidente Natur ist aber eben die Materie, oder die Natur als Materie, und zwar als eine Materie, deren wesentliche Bestimmung die Ausdehnung ist. Die Materie ist zwar das direkt dem Geiste Entgegengesetzte, denn sie macht das Nichtgeistige zum Nichtgeistigen, den Körper zu dem, was er ist, seine wesentliche Bestimmung ist allein die Ausdehnung; aber doch ist gerade diese Betrachtungsweise der Natur als einer bloßen Materie, und der Materie als bloßer Ausdehnung die Anschauung, welche mit dem selbstgewissen Geiste identisch, oder doch am wenigsten ihm entfremdet ist, am nächsten ihm liegt, ihn nicht von sich entfernt, die Anschauung, in der der Geist bei und in sich selbst bleibt, in dem Bewußtsein und der Gewißheit seiner selbst, in der Absonderung und Abgezogenheit vom Sinnlichen*). Denn die Materie als bloße Ausdehnung, ist selbst abgesondert von den sinnlichen Bestimmungen, sie ist nur Gegenstand des Geistes, sie ist ein klarer und deutlicher Begriff, und, als dieser, eine Bejahung des Geistes, Ausdruck seiner Selbstgewißheit. Die Anschauung der Materie ist zwar eine Entäußerung des Geistes, aber sie ist keine Entfremdung, sie sondert den Geist nicht von sich selbst ab, sie stürzt ihn nicht aus dem klaren Himmel seiner Selbstgewißheit in die Nacht der Sinnenvorstellungen. Diese gewisse und evidente, den Geist nicht sich entfremdende, nicht aus dem Heiligthume seiner Selbstgewißheit reißende, nicht von seiner Absonderung vom Sinnlichen abziehende Anschauung der Natur ist aber eben die lediglich mathematische oder quantitative Anschauung derselben**); denn in dieser ist die Natur nur als Materie, als Ausdehnung Objekt, und nur als diese reell.

---

*) Vergl. hiermit die oben angeführte Stelle von Baco von Verulam über die Quantität.

**) Quorum (nämlich der Zahlen, Figuren, kurz der mathematischen Gegenstände) veritas adeo aperta est et naturae meae consentanea. (Medit. V.)

§. 64.

Uebergang zur Naturphilosophie Des-Cartes.

Für den Geist, der den Körper als ein nicht zu sich Gehöriges von sich ausscheidet, und in dieser Absonderung und Unterscheidung sich als Geist erfaßt, ist gerade die Natur das interessanteste Objekt seiner Erkenntniß; denn eben in dieser Unterscheidung fixirt er sie als ein wesentliches Objekt, zieht sie alle seine Aufmerksamkeit auf sich, erweckt sie in ihm die brennende Begierde, sie kennen zu lernen. Gerade dadurch ja, daß er die Natur im Gegensatze nur gegen sich erfaßt und sich wieder nur im Gegensatze gegen sie, ist die Betrachtung und Erforschung der Natur ein Interesse seines Wesens selber*). C. kann daher auch nicht geschwind genug an die Naturphilosophie kommen, nur in ihr ist es erst ihm wohl, sie sein angelegentlichstes Interesse. Die Natur ist aber für den Geist auf diesem Standpunkte, wo sie nur als das Andere, als der Gegensatz des Geistes bestimmt ist, nur als Materie Objekt. Substanzialität, Wirklichkeit oder Realität hat für diesen Geist nur das Gewisse, das Gewisse ist ihm das Wahre, d. i. wahr, was er klar und deutlich einsieht oder vorstellt. Nicht die riech- schmeck- tast- und sichtbare, kurz nicht die sinnlich bestimmte, die fühlbare Natur ist ihm die substanzielle Natur; denn das Gefühl ist dunkel, undeutlich, ungewiß, sondern allein die klar und deutlich vorgestellte, die gewisse, die evidente Natur ist für ihn die wirkliche Natur. Diese abstrakte,

---

*) Wie Bacon und Hobbes hat aber auch C. zugleich ein praktisches Interesse, nämlich das Heil der Menschheit durch die Erkenntniß der Natur zu fördern, die Leiden der Menschheit nicht durch supranaturalistische Gnadenmittel, sondern durch natürliche Heilmittel zu heben. Er sagt: — „Höret es ihr Seelsorger!" — Animus enim adeo a temperamento et organorum corporis dispostione pendet, ut si ratio aliqua possit invenivi, quae homines sapientiores et ingeniosiores reddat quam hactenus fuerunt, credam illam in Medicina quaeri debere, und setzt dann noch hinzu, daß die Befreiung von unzähligen sowohl leiblichen als geistigen Uebeln nur von der Erkenntniß der Natur abhängt. de Method. VI. p. 53.

eine Eigenschaft von ihm angeben; denn da die Existenz seines Wesens nicht von der Existenz des Menschen abhängt, so hängt es nicht von den Sinnen ab. (Epist. I. 27.) Alle sinnlichen Eigenschaften sind nur gewisse in unserm Bewußtsein vorhandene Gefühle, die eben so verschieden sind von den Körpern selbst, als der Schmerz von der Gestalt und Bewegung des Körpers, der ihn verursacht, sie bestehen allein in der Bewegung oder Beraubung der Bewegung und der verschiedenen Lage und Zusammenstellung der körperlichen Theile, sie drücken nichts Reelles aus, sind nur dunkle, unklare Bestimmungen oder Vorstellungen unsers Bewußtseins oder Denkens. (Respons. VI. Medit. III.) Das Wesen der Körper ist allein die Ausdehnung. Dagegen ließe sich aber einwenden, daß die meisten Körper so verdünnt und verdickt werden können, daß die verdünnten mehr Ausdehnung haben, als die verdichteten, und daß man die Substanz des Körpers von seiner Größe oder Quantität, und die Quantität selbst wieder von der Ausdehnung unterscheiden könne, ferner, daß man da, wo man nichts weiter wahrnimmt als Ausdehnung, nicht sagt, daß ein Körper da sei, sondern nur der Raum, und zwar der leere Raum, der fast Allen für ein bloßes Nichts gilt. (Princ. Ph. II. 5.)

Die Verdünnung und Verdichtung ist aber, wenn man nur das annimmt, was man klar und deutlich vorstellt, nichts andres, als eine Veränderung der Gestalt. Verdünnte Körper sind diejenigen, zwischen deren Theilen viele mit andern Körpern angefüllte Zwischenräume sind, dichter werden sie nur dadurch, daß ihre Theile durch eine gegenseitige Annäherung diese Zwischenräume vermindern oder gänzlich aufheben, in welchem Falle sich ein Körper in dem Zustand der absoluten Dichtheit befände. Deßwegen ist er aber nicht weniger ausgedehnt, als wenn er in dem Zustande, wo seine Theile weiter von einander abstehen, einen größern Raum einnimmt; denn alle Ausdehnung in den Zwischenräumen kommt nicht ihm selbst zu, sondern den Körpern, die diese Zwischenräume einnehmen, gleichwie ein Schwamm, wenn er

von einer Flüssigkeit aufgetrieben ist, seinen einzelnen Theilen nach nicht ausgedehnter ist, als wenn er trocken und zusammengedrückt ist, sondern jetzt nur größere Poren hat, und daher durch einen größern Raum sich ausdehnt. (Ebend. 6.)

Was die Quantität betrifft, so ist diese nur der Vorstellung nach, nicht an sich oder wirklich von der ausgedehnten Substanz verschieden. Eben so ist der Raum oder der innere Ort nicht realiter, sondern nur unserer Vorstellungsweise nach von der in ihm enthaltenen körperlichen Substanz verschieden. Denn die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, die das Wesen des Raums, macht auch das des Körpers aus. Nur darin liegt der Unterschied, daß wir sie am Körper im Einzelnen und Besondern betrachten, und glauben, sie ändere sich so oft, als der Körper sich ändert, beim Raum aber nur im Allgemeinen sie betrachten, so daß wir mit der Veränderung des den Raum erfüllenden Körpers nicht auch eine Veränderung in der Ausdehnung des Raumes selbst annehmen, so lange sie in derselben Größe, Gestalt und Lage zwischen den äußern Körpern, durch die wir den Raum bestimmen, bleibt. Diese Einheit des Raumes und des Körpers ist leicht einzusehen, wenn man von der Vorstellung eines Körpers, z. B. des Steines alles absondert, was nicht zum Wesen des Körpers gehört, also die Härte, denn wenn der Stein flüssig wird, oder in ganz kleine Stäubchen zertheilt wird, so verliert er sie, ohne doch deßwegen aufzuhören, Körper zu sein, dann die Farbe, denn manche Steine sind so durchsichtig, daß sie ganz farblos sind, ferner die Schwere, denn das Feuer wird ungeachtet seiner Leichtigkeit doch für einen Körper gehalten, endlich Kälte und Wärme und alle andere Beschaffenheiten, weil sie entweder beim Steine nicht in Betracht kommen, oder er die Natur des Körpers nicht verliert, wenn sie verändert werden. Nach der Absonderung und Wegwerfung dieser Beschaffenheiten bleibt nun nichts in der Vorstellung des Steins übrig, als die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Aber diese Ausdehnung enthält auch die Vorstellung

des Raumes und zwar nicht nur des vollen, sondern auch des leeren Raumes. Nur in unsrer Vorstellungsweise liegt der Unterschied. Wenn nämlich der Stein aus dem Orte oder Raume, in dem er ist, weggenommen ist, so glauben wir, daß damit auch seine Ausdehnung aufgehoben sei, weil wir sie als einzeln und von ihm absonderlich ansehen, von der Ausdehnung des Raumes jedoch, in dem der Stein war, glauben wir, daß sie übrig und dieselbe bleibe, wenn gleich jetzt jener Raum schon von irgend einem andern Körper erfüllt ist, oder auch für leer angesehen wird. Hier betrachten wir nämlich die Ausdehnung im Allgemeinen, die eben so gut die Ausdehnung des Steins, wie aller andern Körper ist, wenn sie nur dieselbe Größe, Gestalt und Lage zwischen den äußern, jenen Raum bestimmenden Körpern behält. Da die Ausdehnung des Raums, oder — denn es ist eins — des innern Orts nicht von der Ausdehnung des Körpers unterschieden ist, so kann es offenbar auch keinen leeren Raum geben, in dem keine Substanz wäre. Denn schon daraus allein, daß der Körper ein in die Länge, Breite und Tiefe Ausgedehntes ist, schließen wir mit Recht, daß er eine Substanz ist, weil der Gedanke, daß das Nichts eine Ausdehnung habe, sich widerspräche. Derselbe Schluß gilt nun aber auch von dem als leer vorausgesetzten Raume, denn weil in ihm Ausdehnung ist, so ist nothwendig auch Substanz in ihm. (Ebend. §. 10—12. u. 16.)

Aus der Einheit der körperlichen Substanz mit der Ausdehnung und dem Raume folgt, daß in einem Gefäße, wenn es mit Blei oder Gold oder sonst einem andern noch so schweren und harten Körper angefüllt ist, nicht mehr Materie oder körperliche Substanz ist, als wenn es nur Luft enthält, oder für leer angesehen wird. Denn die Quantität der Theile der Materie hängt nicht von ihrer Schwere oder Härte ab, sondern allein von der Ausdehnung, die in demselben Gefäße immer gleich ist. Es folgt ferner daraus, daß es unmöglich ist, daß es ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie giebt. Denn da sie, wenn es deren welche giebt, nothwendig ausgedehnt sein müssen,

von einer Flüssigkeit aufgetrieben ist, seinen einzelnen Theilen nach nicht ausgedehnter ist, als wenn er trocken und zusammengedrückt ist, sondern jetzt nur größere Poren hat, und daher durch einen größern Raum sich ausdehnt. (Ebend. 6.)

Was die Quantität betrifft, so ist diese nur der Vorstellung nach, nicht an sich oder wirklich von der ausgedehnten Substanz verschieden. Eben so ist der Raum oder der innere Ort nicht realiter, sondern nur unserer Vorstellungsweise nach von der in ihm enthaltenen körperlichen Substanz verschieden. Denn die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, die das Wesen des Raums, macht auch das des Körpers aus. Nur darin liegt der Unterschied, daß wir sie am Körper im Einzelnen und Besondern betrachten, und glauben, sie ändere sich so oft, als der Körper sich ändert, beim Raum aber nur im Allgemeinen sie betrachten, so daß wir mit der Veränderung des den Raum erfüllenden Körpers nicht auch eine Veränderung in der Ausdehnung des Raumes selbst annehmen, so lange sie in derselben Größe, Gestalt und Lage zwischen den äußern Körpern, durch die wir den Raum bestimmen, bleibt. Diese Einheit des Raumes und des Körpers ist leicht einzusehen, wenn man von der Vorstellung eines Körpers, z. B. des Steines alles absondert, was nicht zum Wesen des Körpers gehört, also die Härte, denn wenn der Stein flüssig wird, oder in ganz kleine Stäubchen zertheilt wird, so verliert er sie, ohne doch deßwegen aufzuhören, Körper zu sein, dann die Farbe, denn manche Steine sind so durchsichtig, daß sie ganz farblos sind, ferner die Schwere, denn das Feuer wird ungeachtet seiner Leichtigkeit doch für einen Körper gehalten, endlich Kälte und Wärme und alle andere Beschaffenheiten, weil sie entweder beim Steine nicht in Betracht kommen, oder er die Natur des Körpers nicht verliert, wenn sie verändert werden. Nach der Absonderung und Wegwerfung dieser Beschaffenheiten bleibt nun nichts in der Vorstellung des Steins übrig, als die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Aber diese Ausdehnung enthält auch die Vorstellung

des Raumes und zwar nicht nur des vollen, sondern auch des leeren Raumes. Nur in unsrer Vorstellungsweise liegt der Unterschied. Wenn nämlich der Stein aus dem Orte oder Raume, in dem er ist, weggenommen ist, so glauben wir, daß damit auch seine Ausdehnung aufgehoben sei, weil wir sie als einzeln und von ihm absonderlich ansehen, von der Ausdehnung des Raumes jedoch, in dem der Stein war, glauben wir, daß sie übrig und dieselbe bleibe, wenn gleich jetzt jener Raum schon von irgend einem andern Körper erfüllt ist, oder auch für leer angesehen wird. Hier betrachten wir nämlich die Ausdehnung im Allgemeinen, die eben so gut die Ausdehnung des Steins, wie aller andern Körper ist, wenn sie nur dieselbe Größe, Gestalt und Lage zwischen den äußern, jenen Raum bestimmenden Körpern behält. Da die Ausdehnung des Raums, oder — denn es ist eins — des innern Orts nicht von der Ausdehnung des Körpers unterschieden ist, so kann es offenbar auch keinen leeren Raum geben, in dem keine Substanz wäre. Denn schon daraus allein, daß der Körper ein in die Länge, Breite und Tiefe Ausgedehntes ist, schließen wir mit Recht, daß er eine Substanz ist, weil der Gedanke, daß das Nichts eine Ausdehnung habe, sich widerspräche. Derselbe Schluß gilt nun aber auch von dem als leer vorausgesetzten Raume, denn weil in ihm Ausdehnung ist, so ist nothwendig auch Substanz in ihm. (Ebend. §. 10—12. u. 16.)

Aus der Einheit der körperlichen Substanz mit der Ausdehnung und dem Raume folgt, daß in einem Gefäße, wenn es mit Blei oder Gold oder sonst einem andern noch so schweren und harten Körper angefüllt ist, nicht mehr Materie oder körperliche Substanz ist, als wenn es nur Luft enthält, oder für leer angesehen wird. Denn die Quantität der Theile der Materie hängt nicht von ihrer Schwere oder Härte ab, sondern allein von der Ausdehnung, die in demselben Gefäße immer gleich ist. Es folgt ferner daraus, daß es unmöglich ist, daß es ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie giebt. Denn da sie, wenn es deren welche giebt, nothwendig ausgedehnt sein müssen,

sie mögen nun auch noch so klein vorgestellt werden; so können wir immer noch einen jeden Theil in zwei oder mehrere kleine Theile im Gedanken zertheilen, und daraus ihre Theilbarkeit erkennen. Denn wir können nichts im Gedanken theilen, ohne eben dadurch seine Theilbarkeit zu erkennen, und es würde daher das Urtheil, es sei untheilbar, unsrer Erkenntniß widersprechen. (Ebend. 20.)

Die Welt oder der Inbegriff der körperlichen Substanz hat keine Gränzen der Ausdehnung. Die Materie des Himmels und der Erde ist eine und dieselbe. Wenn es auch unzählige Welten gäbe, so müßten sie doch alle aus derselben Materie bestehen, und es kann daher nicht mehrere, sondern nur Eine Welt geben; denn wir sehen deutlich ein, daß jene Materie, deren Wesen allein in der Ausdehnung besteht, alle möglichen oder vorstellbaren Räume, in denen jene Welten sein müßten, einnehmen würde, und finden von keiner andern Materie eine Vorstellung in uns. Im ganzen Universum existirt also nur eine und dieselbe Materie; denn alle Materie ist nur durch dieß Eine bestimmt, daß sie ausgedehnt ist. Und alle Eigenschaften, die wir mit Klarheit an ihr wahrnehmen, reduciren sich darauf allein, daß sie theilbar und ihren Theilen nach beweglich ist, und daher alle diese Bestimmungen annehmen kann, die wir aus der Bewegung ihrer Theile ableiten können. Denn die Theilung, die blos durch den Gedanken geschieht, ändert nichts, sondern alle Mannigfaltigkeit der Materie oder die Verschiedenheit aller ihrer Formen hängt von der Bewegung ab. Die Bewegung aber, nämlich die örtliche (denn keine andere kann gedacht werden) ist die Versetzung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nähe der Körper, die ihn unmittelbar berühren, und als ruhend angesehen werden, in die Nähe anderer. (Ebend. 21—25.)

Die Ursache der Bewegung ist theils eine allgemeine und ursprüngliche, welche die allgemeine Ursache aller Bewegungen in der Welt ist, theils eine besondere, von der es kommt, daß die

einzelnen Theile der Materie Bewegungen bekommen, die sie vorher nicht hatten. Die allgemeine Ursache ist Gott, der die Materie zugleich mit der Bewegung und Ruhe im Anfang erschuf, und schon allein vermöge seiner natürlichen Mitwirkung so viel Bewegung und Ruhe in ihr erhält, als er Anfangs in sie legte. Denn obgleich die Bewegung nichts anders an der bewegten Materie ist, als eine Bestimmung oder Affektion derselben, so hat sie doch eine bestimmte Größe oder Quantität, die, obgleich in den einzelnen Theilen der Materie verschieden, im Ganzen doch immer dieselbe bleibt, so daß, wenn ein Theil der Materie sich um das Doppelte schneller bewegt als ein andrer, und dieser andere um das Doppelte größer ist, als der erstre, eben so viel Bewegung im kleinern, als im größern ist, und daß, je langsamer die Bewegung eines Theils geschieht, desto schneller die Bewegung irgend eines andern ihm gleichen ist. Wir sehen auch ein, daß in Gott nicht nur die Unveränderlichkeit seines Wesens, sondern auch die seiner Wirkungsweise eine Vollkommenheit ist. Weil nun Gott die Theile der Materie bei ihrer Erschaffung verschiedentlich bewegte, und diese ganze Materie auf dieselbe Weise, und in demselben Verhältniß, als er sie erschuf, erhält, so ist es vernünftig, anzunehmen, daß er auch immer dieselbe Größe der Bewegung in ihr erhalte. (Ebend. 36.)

Aus dieser Unveränderlichkeit Gottes lassen sich folgende Gesetze der Natur erkennen, die die sekundären und besondern Ursachen der verschiedenen Bewegungen in den einzelnen Körpern sind. Das erste dieser Gesetze ist: Jedes Ding, inwiefern es einfach und ungetheilt ist, bleibt für sich selber immer in demselben Zustande, und wird nur von äußern Ursachen verändert, wenn es also z. B. ruht, wird es nie von sich selbst, sondern nur von einer äußern Ursache in Bewegung gesetzt; wenn es sich bewegt, wird es stets nur durch die Hindernisse anderer Körper, z. B. den Widerstand der Luft zur Ruhe gezwungen, außerdem aber würde es sich immer fortbewegen. Das zweite Gesetz der Natur ist: Jeder Theil der Materie für sich besonders betrachtet, strebt nur darnach,

in gerader, aber nicht in krummer Linie die Bewegung fortzusetzen. Jeder Körper daher, der sich im Kreise bewegt, ist beständig bestrebt, von dem Mittelpunkt des Kreises, den er beschreibt, wegzukommen. Das dritte Gesetz der Natur ist dieses: Wenn ein bewegter Körper einem andern begegnet, und eine geringere Kraft zur Fortsetzung seiner Bewegung in gerader Linie hat, als der andere zum Widerstandleisten, so bekommt er eine andere Richtung, und verliert so nicht seine Bewegung, sondern nur die Richtung derselben; hat er aber eine größre Kraft, so bewegt er den andern mit sich fort und verliert so viel von seiner Bewegung, als er dem andern mittheilt. Die Kraft aber eines Körpers, in einen andern einzuwirken, oder der Thätigkeit eines andern zu widerstehen, besteht darin allein, daß ein jedes Ding für sich selbst in demselben Zustand, in dem es ist, zu verbleiben sich bestrebt. Das Verbundene hat daher einige Kraft, die Trennung zu verhindern, das Getrennte, getrennt zu bleiben, das Ruhende, in seiner Ruhe zu beharren, und folglich dem zu widerstreben, was sie ändern kann, das sich Bewegende, in seiner Bewegung, d. i. in der Bewegung von derselben Geschwindigkeit und Richtung zu verbleiben"*). (Ebend. 37—43.)

§. 66.

Kritik des Princips der cartesischen Naturphilosophie.

Der Haupt- und Grundmangel in der cartesischen Naturanschauung liegt nicht nur darin, daß er das Wesen der Materie lediglich in die ganz einfache, abstrakte Bestimmung der Ausdehnung setzte, sondern auch darin, daß er überhaupt die Materie, als solche, in der Abstraktion von der Bewegung als das einzig Substanzielle von der Natur zu Grunde legte, sie nur in der Bestimmung der Positivität, nicht auch

*) Eine Beurtheilung der cartesischen Gesetze der Bewegung sowohl im Allgemeinen als im Besondern vom Standpunkt der Physik aus findet man in Fischers *Geschichte der Physik* S. 322—327 und 355—360. I. B.

r Negativität erfaßte, nicht das Mangelhafte der Materie für sich bst, das die Materie als eine bloße Materie Aufhebende in ihr :lbst erkannte. Der Hauptmangel also ist der, daß er die Bewe- ung, die eben die Indifferenz des bloßen Ausgedehnt- und Außer- inandersreins der materiellen Theile aufhebt, die Theile aus ihrer todten ndifferenz aufschreckt, wacker durch einander rüttelt, und dadurch, daß ie die Materie der Bestimmung der Indifferenz, die sie zur bloßen Materie macht, beraubt, Unterschied, Beschaffenheit, Physikalisches in hr erzeugt, und so gewissermaßen sie immateriell macht, vergeistigt, daher die erste abstrakte Form des Lebens oder das erste abstrakte Princip aller Qualität und alles Lebens ist, nicht aus der Materie selbst ntspringen ließ, nicht aus und in ihr selbst enthalten erkannte, sondern n Gottes Macht seine Zuflucht nahm, und so äußerlich sie in die Natur hineinschleppte*). C. wie Hobbes erkannten, daß die Materie für sich allein zur Konstruktion der Natur unzulänglich sei, und trugen daher, theils durch die Erkenntniß dieses Mangels, theils durch die Erfahrung dazu bewogen, die Bewegung mit zur Materie hinzu, verbanden sie äußerlich mit ihr; aber sie erkannten nicht, daß dieses Bedürfniß der Bewegung nicht nur ein subjektives, sondern ein objektives, ein Bedürfniß der Materie selbst ist, daß die Bewegung ihr selbst durchaus wesentlich, eine aus ihr selbst hervorgehende Nothwendigkeit, daß sie, um in personificirenden Bildern die Sache zu erläutern, nichts anderes ist, als der aus ihrem eignen Magen in der Materie aufsteigende Ekel an sich, als die aus ihren eignen Eingeweiden sich erhebende

---

*) Henricus Morus behauptet gegen Cartesius in einem Briefe an ihn, daß die Materie ein dunkles Leben sei. „Hinc enim illud consurgeret, quod a meo intellectu minime alienum est materiam utique vitam esse quandam obscuram, (utpote quam ultimam Dei umbram existimo) nec in sola extensione partium consistere, sed in aliquali semper actione, h. e. vel in quiete vel in motu, quorum utrumque revera actionem esse ipse concedis. Ren. Desc. Epist. P. I. Ep. LXX. p. 215.

Indignation über die Leerheit und Stupidität ihrer Indifferenz, die sie aus dem Schlaf ihrer absoluten Geistlosigkeit zu dem unterscheidenden Tageslicht eines bestimmten Lebens aufweckt.

So mangelhaft und abstrakt aber auch die Grundprincipien der Naturphilosophie des C. sind, und so viele übereilte, unbegründete Hypothesen, wie z. B. die Hypothese von seinen Wirbeln, er auch aufstellte; so bleibt ihm doch nicht nur das hohe Verdienst, auch in der Naturphilosophie von Vornen angefangen, sich zu einer neuen, aus selbstständigem Geiste erzeugten, die Natur im Großen umfassenden Anschauung derselben erhoben, und mit Macht auch im Gebiete der speciellen Gegenstände der Naturwissenschaften den menschlichen Geist in Thätigkeit versetzt, die Gelegenheit zu fernern Entdeckungen und Berichtigungen gegeben, und selbst manche richtige Gesetze gefunden zu haben; sondern es bleibt ihm auch das noch viel höhere Verdienst, das geistige und allgemeine, das metaphysische oder spekulative Princip, welches dem Standpunkte der Erfahrung und namentlich des auf Erfahrung gegründeten Naturstudiums zu Grunde liegt, und ihm objektive, allgemeine Bedeutung giebt, zuerst bestimmt ausgesprochen zu haben. Denn die Erfahrung setzt, wie schon früher gezeigt wurde, als die geistige und verborgene Bedingung ihres Anfangs das geistige Princip voraus, welches den Geist seiner Philosophie ausmacht, wenn er es gleich in seiner abstraktesten und beschränktesten Form aussprach. Die Naturwissenschaften, besonders aber die Physik stand daher auch bis auf die neuesten Zeiten im Wesentlichen und Allgemeinen, d. i. dem metaphysischen oder naturphilosophischen Theil nach auf dem Standpunkt der Philosophie des C., obwohl die meisten Physiker keine Cartesianer waren, sondern im Gegentheil mehr dem Atomismus huldigten, der aber im Wesentlichen selbst nicht von der Naturphilosophie des C. verschieden ist, da er eben so, wie diese, auf bloßem Mechanismus und Materialismus beruht. Denn die allgemeinen Principien der Naturphilosophie des C., seine Anschauung von der Natur als einer bloßen

Materie, von der Bewegung, als einem äußerlich oder unbegreiflich mit der Materie Verbundenen, von den Poren, von der Indifferenz der Materie blieb auch die Grundlage der spätern Physik.

§. 67.

Die Aufhebung der Gegensätze von Geist und Natur, und deren Kritik.

Die Naturphilosophie des C. hat, wie jede Anschauungsweise der Natur, die auf denselben allgemeinen Principien, von denen C. ausgeht, oder auf diesen verwandten beruht, die Natur zu ihrem Objekte als ein Todtes, Mechanisches, Aeußerliches; denn sie hat sie nur in ihrem Unterschiede vom Geiste, blos in dem Gegensatz gegen ihn, der doch das Princip alles Lebens ist, und darum nur als Materie zu ihrem Gegenstande. Wohl erhebt sich der Geist auch auf dem Standpunkt der cartesischen Philosophie vermittelst des Bewußtseins von der Existenz der unendlichen Substanz, die in keinem Gegensatze steht, zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen Geist oder Seele und Materie, und kommt also auch auf diesem Standpunkte in einem Punkte die Anschauung vom Leben, d. i. eben von der Einheit des Geistes und der Materie zum Vorschein. Allein es kommt zu keiner wirklichen Einheit. Die Begriffe des Geistes und der Materie sind zwei ganz verschiedene; alle körperlichen Bestimmungen reduciren sich auf die Ausdehnung als ihr gemeinschaftliches Wesen; alle geistigen Akte aber oder Bestimmungen, wie Wollen, Fühlen, Einbilden haben zu ihrem gemeinschaftlichen Wesen das Denken, die Vorstellung oder das Bewußtsein; aber die Akte des Körpers haben durchaus keine Gemeinschaft mit den Akten des Geistes, das Denken, das gemeinschaftliche Wesen der geistigen Bestimmungen, und die Ausdehnung, das gemeinschaftliche Wesen aller körperlichen Bestimmungen, sind der Gattung nach unterschieden. Der Körper ist seiner Natur nach immer theilbar, der Geist aber durchaus untheilbar; denn das denkende Wesen kann keine Theile in sich unterscheiden, es ist

ein durchaus identisches Wesen. Alles, was daher vom Körper
muß vom Geiste verneint werden, beide schließen sich aus*), sie
ihrem Begriffe nach selbstständig, unabhängig von einander, beide
für sich selbst complete oder vollständige Substanzen**). Es ist
unmöglich, daß eine lebendige, organische aus ihrem Begriffe he
gehende Einheit beider zu Stande komme, es ist nur der Denke
Subjekt, das sie verbindet, sie bleiben an sich selber auseinander;
da die Einheit nur eine willkührliche subjektive ist, keine in den objel
Begriffsbestimmungen der Materie und des Geistes enthaltene, so
sie nichts weiter als eine Zusammensetzung sein. Die Kate
oder Gedankenbestimmung der Zusammensetzung ist, wenn einmal

---

*) Omnes illi actus (scl corporei) conveniunt sub una communi ratione
sionis: sunt deinde alii actus, quos vocamus cogitativas, ut intelligere, velle
qui omnes sub ratione communi cogitationis sive perceptionis sive conscientia
veniunt. Actus cogitativi nullam cum actibus corporeis habent affinitatem, e
tatio, quae est ipsorum ratio communis, toto genere differt ab extensione, qu
ratio communis aliorum (corporeorum), (Respons. III.) Adverto, magnan
differentiam inter mentem et corpus in eo, quod corpus ex natura sua sit s
divisibile, mens autem plane indivisibilis; nam sane cum hanc considero s
ipsum, quatenus sum tantum res cogitans, nullas in me partes possum destin
sed rem plane unam et integram me esse intelligo, neque etiam facultates volen
ejus partes dici possunt, quia una et eadem mens est, quae vult, quae sentit,
intelligit. (Medit. VI.) De mente non modo intelligimus, illam esse sine co
sed etiam omnia illa, quae ad corpus pertinent, de ipsa posse negari. (Resp. I

**) In Beziehung auf den Menschen, den Geist und Materie constituiren,
C. beide unvollständige Substanzen. Mens et corpus sunt substantiae incom
cum referuntur ad hominem, quem componunt, sed solae spectatae sunt com
(Resp. IV. p. 122 u. R. Desc. Notae p. 180.) Abgesehen davon, daß C. de
ren Idee seiner Philosophie widerspricht, indem er den Geist insofern gleichs
Materie, da doch nur dem Geiste eine unvermittelt gewisse und unbedingt reale G
zukommt, aber nicht der Materie; so hätte vielmehr C., wiewohl nicht zu läugn
daß auch der Geist, der zu seinem Gegensatz die Materie hat, ein unvollständige
ist, nicht in der Materie, wie sie mit dem Geiste zu einem Wesen verbunden is
dern in ihr selbst, wie sie für sich ist und für sich betrachtet wird, ihre U
ständigkeit erkennen, gerade in ihrer Trennung ihren Mangel und ihr Elend
sollen.

und Materie in einer einseitigen Geschiedenheit von einander angenommen und fixirt sind, und diese Geschiedenheit als der richtige, wahre Begriff von ihnen vorausgesetzt ist, und doch beide dann verbunden werden sollen, die einzige, in der diese ihre Verbindung aufgefaßt werden kann; denn die Zusammensetzung ist eben eine Verbindung, in der die Verbundenen unverbunden, außereinander bleiben. Statt daß daher durch die Zusammensetzung eine Einheit zu Stande kommen soll, kommt nur durch sie ein Widerspruch zu Stande; denn Materie und Geist sind sich direkt entgegengesetzt, geschieden, in dieser Geschiedenheit selbstständig, unvereinbar, und doch vereint. Intelligitur, quod notiones rei cogitantis et rei extensae sive mobilis sint plane diversae, atque a se mutuo independentes, repugnetque, ut illae res, quae a nobis tanquam diversae et independentes clare intelliguntur, separatim saltem a Deo poni non possint: adeo ut, quotiescunque illas in uno et eodem subjecto reperimus, ut cogitationem et motum corporeum in eodem homine, non debeamus idcirco existimare, ipsas ibi esse unum et idem unitate naturae, sed tantum unitate compositionis. (Resp. VI. 157. u. p. 156.) C. sagt allerdings, daß der Geist nicht etwa, wie ein Schiffer in seinem Fahrzeug, in seinem Körper sei, sondern aufs innigste mit ihm verbunden, und gleichsam vermischt (arctissime conjunctum et quasi permixtum) sei, so daß er gewissermaßen Ein Wesen mit ihm ausmache (Medit. VI.); allein das sind nur Behauptungen, die ihm die Erfahrung, welche, wie C. selbst eingesteht (Epist. P. I. ep. 30. u. Med. VI.), uns durch das bloße Gefühl schon lehrt, daß die Seele mit dem Leib Eins sei, aufgedrungen hat; sie gehen nicht aus seinen Principien hervor, aus den Bestimmungen, die er als die objektiven Bestimmungen des Geistes und der Materie anerkennt, sie ändern daher nichts an der Sache, heben nicht die Unvereinbarkeit des Leibes und der Seele auf, die von vorn herein als zwei selbstständige Substanzen bestimmt sind. C. widerspricht sich daher auch nirgends mehr, als in diesem Punkte. So sagt er z. B. non est

proprie de essentia mentis, quod humano corpori sit unita (Resp. IV.), die Einheit von Seele und Materie sei nur eine Unitas compositionis, nicht Naturae, und doch wieder, mentem substantialiter corpori esse unitam, sie sei eine unio substantialis. (Ebend.) Uebrigens sah C. selbst nur zu gut die große Schwierigkeit ein, die bei seinem Begriffe vom Geiste die Vereinigung desselben mit der Materie hat; denn beide müßten zugleich als unterschieden, zugleich als identisch gefaßt werden, weil die Verbindung zweier Dinge fassen nichts anders heiße, als sie in ihrer Identität begreifen: concipi debent ut unum quid et simul ut duo diversa; duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est, quam illas ut unum quid concipere. (Ep. P. I. 30.) Die Schwierigkeit, den Unterschied und die Einheit zugleich des Geistes und der Materie zu fassen, sucht C. dadurch zu heben, daß er drei Erkenntnißweisen, drei Gattungen ursprünglicher, allgemeiner Begriffe, erstlich den Begriff des Geistes, zweitens den des Körpers, drittens den der Verbindung beider unterscheidet. Der Begriff der Seele ist ein rein intellectueller Begriff, oder die Seele erfaßt sich allein durch den reinen Verstand; der Körper kann auch durch den bloßen Verstand gefaßt werden, aber weit besser durch den Verstand in Verbindung mit der Einbildungskraft, die Verbindung aber von Leib und Seele, und was darauf sich bezieht, kann nur dunkel durch den Verstand allein oder in Verbindung mit der Imagination, am klarsten aber durch das Gefühl (per sensus) erfaßt werden*). (Ebend.)

*) Einige Stellen finden sich allerdings auch in Cartesius, die auf die Einheit von Geist und Materie hindeuten, aber sie stehen ganz isolirt da. So sagt er vom organischem Leibe: id (corpus) unum est et quodammodo indivisibile ratione dispositionis suorum organorum, quae omnia ita ad se mutuo referuntur, ut quodam ex illis ablato reddatur totum corpus mancum ac defectivum. (De Passionibus P. I. Art. 30.) Er erkennt also hier in dem Leibe die Bestimmung der Einfachheit und Untheilbarkeit an, die er sonst nur dem Geiste beilegt. So sagt er auch:

Die Schwierigkeit der Vereinbarkeit oder vielmehr die Unvereinbarkeit des Geistes mit der Materie in der cart. Philosophie geht, wie schon erwähnt, daraus hervor, daß C. den Geist nur in der Bestimmung des bewußten Selbsts und dieses als die Seele, als den Geist selbst erfaßte; denn von diesem, vom Körper sich absondernden, diese Absonderung als seine positive, totale, als seine Wesenbestimmung setzenden Geiste aus ist eine Verbindung mit dem Körper unmöglich; denn das Selbst ist gerade das, was die umittelbare Verbindung zwischen Leib und Seele aufhebt, was im Menschen nur entsteht durch die Abstraktion von seinem Leibe, in der er den Leib als ein nicht zu seinem Selbste Gehöriges, als eine blosse Materie von sich abtrennt. C. vermehrt diese Schwierigkeit noch dadurch, daß er, der überhaupt, als Anfänger der neuern Philosophie, noch nicht ganz frei vom Geiste der ältern Metaphysik und daher nicht im Stande war, die seiner Philosophie, namentlich vom Geiste zu Grunde liegenden Ideen in strenger Consequenz und Bestimmtheit ans Licht zu bringen und durchzuführen, die negative, unbestimmte, gespenstige Form oder Bestimmung der Untheilbarkeit und Einfachheit auf den Geist anwendet, da doch der reelle, bestimmte Unterschied des Geistes von der Materie, die Immaterialität desselben von ihm allein in die Einheit des Denkens oder Selbstbewußtseins gesetzt ist, von welcher die Bestimmung der Einfachheit oder Untheilbarkeit erst der abgezogne Ausdruck ist, und zu welcher sich diese verhält, wie zum wirklichen Geist das Gespenst, zum lebendigen Wesen sein Schatten. So wie aber die Einfachheit nur das abgezehrte und abgezogene Gespenst von der lebendigen, konkreten Bestimmung der Einheit des Selbstbewußtseins, und daher keine positive Bestimmung ist, durch die ich den

quamvis possit quispiam animam ut materialem concipere (quod proprie est ejus cum corpore conjunctionem concipere), nihilominus postea cognoscitur, illam esse ab eo separabilem. Extensionem animae tribuere hoc enim aliud non est, quam illam corpori unitam concipere. (Epist. P. I. 30.) Eine Stelle, die übrigens eben so isolirt, als dunkel dasteht.

Geist oder die Seele bestimme und erkenne; so ist es auch ganz un
lich von dieser abgezehrten Bestimmung aus die Einheit des Geistes
der Materie, die Verbindung des einfachen Wesens mit dem zusam
gesetzten zu erfassen.

Da C. lediglich in das Selbstbewußtsein das Wesen des G
setzt, das bewußte oder denkende Selbst nach ihm die ganze Seele
der ganze Geist ist, denn er unterscheidet nicht Seele und Geist, wo
kein Bewußtsein und Wille, auch keine Seele, sondern nur Materi
so ist es auch eine nothwendige Folge seiner Philosophie, daß die T
bloße Automate, Maschinen, alle ihre Bewegungen nur mecha
sind *), nicht aus einem geistigen Princip erfolgen — eine nothwe
Folge überhaupt, daß C. in der Erklärung der Lebens- und Se
erscheinungen ein bloßer Materialist ist, denn alle Thätigkeiten
Bewegungen, die ohne unser Selbst, ohne unsern Willen gesch
geschehen nach ihm ohne Seele, also auf nur materielle oder viel
mechanische Weise. Ita ut omnes motus, qui nobis eveniunt, v
tate nostra nihil ad eos conferente, (ut saepe evenit, nos respi
ambulare et denique omnes actiones facere, quae nobis cum b
communes sunt) non aliunde pendeant, quam a conforma
nostrorum membrorum, et cursu, quem spiritus exciteti per cal
cordis naturaliter sequuntur in cerebro, in nervis et in musc
eodem modo, quo motus automati producitur sola virtute man
et figura suarum rotularum. (De Passionibus P. I. Art.
„Wenn Jemand, sagt er eben daselbst Art. XIII. geschwind die
nach unsern Augen ausstreckt, als wenn er uns schlagen wollte, so

*) Es thut nichts zur Sache, wenn C. schon lange vor seinen metaphysischen
tationen diese seine Ansicht von den Thieren in einer Jugendarbeit niedergele
Vergl. Baillet la Vie de Mr. Des-Cartes L. I. Ch. 11. — Daß die Thiere nic
ken, beweist C. daraus, daß sie keine eigentliche Sprache haben, und diesen M
leitet er nicht ab von dem Mangel der Organe, sondern dem Mangel des D
Epist. I. 67. 54.

ßir, wenn wir gleich wissen, daß er unser Freund ist und es nur
Scherz thut, also uns kein Leid zufügen wird, uns doch nicht ent-
t, die Augen zu schließen — ein Beweis, daß sie nicht durch unsere
le geschlossen werden, denn es geschieht wider unsern Willen,
er ihre einzige oder wenigstens vorzüglichste Thätigkeit ist, sondern
die Maschine unseres Körpers so gemacht ist, daß die Bewegung
Hand gegen unsere Augen eine andere Bewegung in unserm Hirn
t, welche die Lebensgeister in die die Augenlider zusammendrük-
n Muskel hinabführt."

§. 68.

Schlußbemerkungen über die C. Philosophie.

(1847.)

Die Cartesische Philosophie ist in vielerlei Beziehungen sehr lehr-
, besonders aber deßwegen, weil sie die Entstehung der menschlichen
tellung vom Geiste — als einem selbstständigen, von allem Körper-
n, Sinnlichen, Materiellen unterschiednen Wesen — so offen und
darlegt. C. macht die Ausdehnung zum absoluten, zum allumfas-
en, erschöpfenden Wesen des Körpers, des Materiellen überhaupt;
hat aber der Gedanke keine Ausdehnung, keine Länge, Breite und
e, also ist das Denken keine Körperkraft, sondern etwas schlechthin
körperliches, Unsinnliches. Wenn ich Etwas zu Allem mache, so ist
wendig das Gegentheil dieses Etwas das Nichts von Allem, und
habe zur Bestimmung desselben nur negative, d. i. nicht bestimmende,
ts sagende Prädikate oder Worte wie Immateriell, Unkörperlich,
nnlich, Unausgedehnt u. dergl. Die einzige positive, d. i. Etwas
nde Bestimmung, die einzige, mit der ich auf die Frage: was ist
dieses Nichts von allem Körperlichen? antworten kann, ist: das
nken, so daß es also heißt: der Geist ist ein denkendes Wesen.
n was ist damit gesagt und erklärt? Ich erkläre das Denken durch

ein denkendes Wesen, d. h. ich mache eine Wirkung zur Ursache, ei[illegible] Erscheinung zum Wesen, eine Funktion zur Person; ich mache [illegible] Denken zum Grund, zur Voraussetzung des Denkens, kurz das Den[illegible] zur Ursache seiner selbst. Das Wesen, welches als Causa sui, al[illegible] Ursache seiner selbst, als von sich selbst seiend gefaßt wird, ist nur [illegible] ontologische, gegenständliche Ausdruck dieses Denkens, welches [illegible] Denken aus sich selbst erklärt, das Denken zum Prädikat und Subje[illegible] d. i. zum Wesen und Grund des Denkens macht. Ich schließe, [illegible] E., meine Augen, verstopfe meine Ohren und denke, ich sei ohne [illegible] ohne Sinne, ohne Körper; ich kann mich also denken ohne Körperlich[illegible] also bin ich ein ohnkörperliches Wesen, d. h. ich mache es, wie [illegible] Vogel Strauß, welcher sich für unsichtbar hält, wenn er nicht sieht, [illegible] dem Bewußtsein der Gefahr auch das Dasein der Gefahr aufgeh[illegible] glaubt. Im Denken als solchem habe ich kein Bewußtsein von mei[illegible] Kopfe, meinem Hirn, so wenig als ich im Sehen ein Bewußtsein [illegible] meinen Augen, im Hören — versteht sich im gesunden und im H[illegible] für sich — ein Bewußtsein von meinen Ohren habe. Im Denken [illegible] ich schlechterdings nichts von seinem Zusammenhange mit dem Hirn, [illegible] weiß nur, so zu sagen, was es aus- und vorwärts, aber nicht wa[illegible] ein- und rückwärts, was es für mich, aber nicht, was es an s[illegible] kurz ich weiß nur, was es seinen Produkten, den Gedanken nach, aber nicht, was es seinem letzten Wesen, seiner Ursache nach ist*). [illegible]

---

*) So gut der Kopf oder der vermittelst der Einbildungskraft als ein Wesen [illegible] sonificirte Denkakt sagt: ich bin ein vom Körper, vom Hirn unabhängiges W[illegible] so gut könnte das Auge oder der Sehakt sagen: ich fühl' und weiß im Sehen [illegible] von der Pupille, von der Traubenhaut, von der wässerigen Feuchtigkeit, vom [illegible] körper, von der Krystallinse, von der Retina, nichts von den Anstrengungen, [illegible] gungen und Verrichtungen dieser vielen, verschiednen Körper, welche das himm[illegible] Gefühl des Sehakts hervorbringen, also bin ich ein immaterielles, unkörperl[illegible] durch mich selbst seiendes Wesen. Allerdings ist das Resultat das „dem Begriff[illegible] Erste," denn der Sinn des Organs ist die Funktion, aber es ist speculative Ta[illegible] spielerei, dasselbe zugleich wieder zu dem der That nach Ersten zu machen,

Unwissenheit des Menschen von dem physiologischen Grund und Wesen des Denkens ist die Basis, das Princip der Psycho- und Pneumatologie und ihrer Tochter, der Theologie, das Princip des Platonismus, Christianismus, der nichts andres ist als ein populärer, sinnlicher, concentrirter Platonismus oder Spiritualismus überhaupt, des Cartesianismus, Fichteanismus und Hegelianismus. C. sagt selbst in seiner Antwort auf Gassendi's Einwürfe: „da ich wahrnehme, daß ich eine denkende Substanz bin, und von dieser denkenden Substanz einen klaren und deutlichen Begriff bilde, welcher nichts von dem enthält, was zur körperlichen Substanz gehört, so habe ich hinreichenden Grund zu behaupten, daß ich, inwiefern ich mich selbst kenne (me quatenus me ipsum novi) nichts andres, als ein denkendes Wesen bin." Aber wie wenig kennt sich der Mensch? wenigstens so lange als er über dem göttlichen Wesen sein eignes, über dem Geist den Leib, über seinen Gedanken und Einbildungen die Wirklichkeit vergißt. Wie kann ich also gewiß sein, daß das Ich, das ich nicht kenne, mit dem mir bekannten dasselbe ist? Bin ich unbewußt nicht vielleicht etwas ganz Andres, als ich bewußt bin? Aber wie komme ich denn hinter mein Bewußtsein? Gibt es kein Mittel, dieses Unbekannte, hinter dem Bewußtsein Liegende zum Bewußtsein zu bringen? Ja; aber es ist nicht das Denken, wenigstens das abstrakte, denn dieses sagt mir nur: ich bin nichts weiter als ein denkendes Wesen; es ist das Gefühl, der Sinn, welcher mir unwidersprechlich beweist, daß ich ein mit meinem Leibe innigst verbundenes, ein körperliches, sinnliches Wesen bin. Diese Einheit oder Verbindung des denkenden und körperlichen Wesens erstreckt sich jedoch nach der C. Philosophie nur auf die Imagination, die Einbildungskraft und das Gefühl; das Denken als solches, der Begriff, der Intellekt

---

sultat abgetrennt von seinen Bedingungen als ein selbstständiges Wesen zu personiren und dann die Natur aus dem Geiste, d. h. die Grundlagen, die Bedingungen und Voraussetzungen des Resultats aus dem Resultate zu deduciren.

oder Verstand bleibt und wirkt getrennt und unabhängig vom Hi
Und diese Unabhängigkeit desselben beweist oder erschließt sie hauptsä
lich oder zuletzt nur aus dem Begriff des Verstandes, Denkens selb
denn bei allen andern Begriffen, wie z. B. den mathematischen ist
Concurrenz der Einbildungskraft unverkennbar oder wenigstens un
läugbar, aber „von der denkenden Substanz, vom Geiste läßt sich k
Bild, keine Vorstellung machen;" der Geist wird nur durch sich selb
das Denken nur durch das Denken begriffen und erklärt.

Die Cartesische Philosophie hat hierin wirklich einen Fortsch
gemacht, daß sie, während sonst der Geist als ein unsichtbares, imma
rielles, und doch zugleich wieder dem sichtbaren Menschen oder Kör
ähnliches, durch den Leib ausgedehntes, gespenstisches Wesen vorgest
wurde, das Wesen des Geistes in den Akt des Bewußtseins,
Denkens setzte. Ich denke, voilà tout; und der Denkakt ist kein
wie der Zeugungsakt, wie der Akt des Essens und Trinkens, Schm
kens und Riechens, Hörens und Sehens; es ist ein von allen die
Akten, auf welche wir das Wesen der Sinnlichkeit einschränken, un
schiedner, unvergleichlicher, origineller, nur durch sich selbst zu fassen
Akt. Aber wenn nun C. diesen Akt sogleich wieder als ein Wesen v
selbstständigt, zu einer von der Gattung der sinnlichen Wesen un
schiednen Gattung macht, beweist er damit, daß er selbst noch auf d
Boden des phantastischen Spiritualismus steht; denn dem Begriff
Dings oder Wesens, der Substanz unterstellt sich nothwendig — no
wendig, denn er ist ja nur von der Anschauung abgezogen — das W
einer sinnlichen Substanz, was schon daraus deutlich erhellt, daß
den Begriff des Wesens eben so gut auf die Ausdehnung anwendet,
auf das Denken. Mit Recht bemerkt daher der Verfasser der R
durch die C. Welt, als ihm die von ihren Leibern abgeschiednen Gei
zweier Cartesianer erscheinen: „Ich habe vor einigen Tagen in
gelesen: daß das Wesen der Seele darin besteht, daß sie eine denke
Substanz sei, also ohne Ausdehnung, ohne Gestalt, ohne Farbe.

reimt sich aber Dieß mit dem zusammen, was ich jetzt sehe. Ihr behauptet, bloße Geister zu sein, und doch sehe ich an euch verschiedne Farben, sehe euch in menschlicher Gestalt, sehe, daß ihr eben so gut, wie ich, ausgedehnte Wesen seid. Löst mir ums Himmels Willen diesen Widerspruch!" Und mit eben so viel Recht bemerkt der Theosoph Oetinger in seinen schon früher angeführten Auserles. Schriften Schwedenborgs (V. Th. 242.) gegen die idealistische Erklärung des Denkens durch ein einfaches, denkendes Wesen: „die Idealisten sagen alle, derjenige sei ein Materialist, welcher statuire, daß die Materie denken könne. Zum Denken aber gehört ein Wesen, das weder die Physici noch die Metaphysici bisher erkannt. M. le Cat nennt es ein Amphibium, eine mittlere Substanz zwischen Leib und Seele (freilich eine phantastische Bestimmung!). Denken kann keine Substanz aus eingepflanzter innerer Kraft der Simplicité, sondern denken, reflektiren, sich selbst offenbar werden hat seine Coordination zu den Meningibus und Membranis des Gehirns, zu dem Aequilibrio solidorum et fluidorum in dem Leib, ja zu dem ganzen Umlauf des Geblüts. Magna vis sanguinis ad intelligentiam, sagt Hippokrates." Eben so richtig und anführungswerth ist, was die ungenannte Verfasserin eines im Geiste der cabbalistischen Philosophie gegen Cartesius, Hobbes und Spinoza geschriebnen Buchs: Principia Philosophiae antiquissimae et recentissimae etc. Amstel. 1690*) gegen die Cartesische Scheidung des Geistes vom Leibe sagt. (p. 110—116.) „Wenn der Geist wesentlich vom Körper unterschieden ist, warum bedarf er denn einen solchen organisirten Körper? Warum z. B. zum Sehen ein so wunderbar gebildetes und organisirtes körperliches Auge? Warum ein körperliches

---

*) Als der Herausgeber oder vielmehr eigentliche Autor dieser höchst seltnen Schrift, deren erster Titel ist: Opuscula philos. quibus continentur Princ. P. ant. et rec. ac Philosophia vulgaris refutata, wird in Vogtii Catalogus Librorum Rariorum p. [illegible]. F. M. v. Helmont bezeichnet, von Leibnitz aber die Gräfin Connaway.

Licht, um die körperlichen Gegenstände zu sehen? Wenn er durch und durch nur Geist, durchaus nicht körperlich ist, warum ist er denn so mannigfacher körperlicher Organe, die doch gar nichts mit seinem Wesen gemein haben, benöthigt? Ferner, warum ist denn der Geist oder die Seele so leidend in körperlichen Schmerzen? Wenn sie keine Körperlichkeit oder Nichts Körperliches an sich hat, warum wird denn die Seele, sie, die doch von ganz andrer Natur ist, durch eine Wunde des Körpers so schmerzlich verwundet? Wahrlich lauter unauflösliche Fragen, wenn man nicht annimmt, daß die Seele eines und desselben Wesens mit dem Leibe ist, obgleich die Seele rücksichtlich der Lebendigkeit und Geistigkeit um viele Grade höher steht, als der Leib."

Die C. Philosophie bezeichnet aber noch einen andern höchst wichtigen, ohne Einschränkung anzuerkennenden Fortschritt in der Geschichte des menschlichen Geistes. Wenn das Christenthum mit dem Satz beginnt: „Gott ist ein Geist," so beginnt dagegen die neuere Zeit, deren Wesen die Verneinung des Christenthums in der Bejahung desselben ist, in C. mit dem Satz: Ich bin ein Geist; wenn das Christenthum mit der Abstraktion von der Welt beginnt, ein Wesen an die Spitze stellt, welches war, als Nichts war, welches die Welt aus Nichts schafft und ins Nichts verstößt, so beginnt C. mit derselben Fiktion, aber dieses das Nichtsein der Welt fingirende, ihr Dasein aufhebende Wesen bin Ich, der Geist, der Denker. „Wir müssen (sagt der Cartesianer Wittich in dem seinem Antispinoza angehängten Comment. de Deo. Amstel. 1690. p. 355.) abstrahiren von aller Zeit und in Gedanken die Existenz aller Körper aufheben, wie Cartesius in seinen ersten Meditationen gethan hat, nur darauf reflektiren, daß wir, die wir denken, sind, und daß Gott existirt, und an keine Bewegung und deren Eigenschaft, die Nacheinanderfolge denken — so werden wir die Existenz Gottes als eine ewige Existenz, als eine solche, von der die Unvollkommenheit eines Anfangs, Endes und Nacheinanderseins ausgeschlossen ist, begreifen." Ist hier nicht mit den Fingern selbst zu grei-

fen, daß das objektive Wesen nur das subjektive Wesen, das abstrakte Wesen ohne Welt, Zeit, Körper nur das eigne Wesen des von Welt, Zeit, Körper Abstrahirenden ist? Der Gott also, der ein Geist ist, der Alles durch seinen Willen und Verstand hervorbringt, dessen Gedanken oder Ideen alle Dinge ihr Wesen, dessen Willensentschlüssen alle Dinge ihr Dasein verdanken, in Vergleich zu dessen Wesen alle sinnlichen Dinge Nichts sind, ist nichts andres als das Wesen des Idealismus, nichts andres als des Menschen eigner Geist, der aber im Christenthum als ein vom Menschen unterschiednes, gegenständliches Wesen vorgestellt wird. Die ersten Ansätze zu dieser Erkenntniß, der Erkenntniß der Theologie als der Anthropologie liegen bereits in C. Der gegenständliche, göttliche Idealismus wird bereits in ihm subjektiver, menschlicher Idealismus. In C. ist im „Gottesbewußtsein" das Selbstbewußtsein, im Gottvertrauen das Selbstvertrauen des Menschen erwacht. „Gott kann Alles, was ich klar und deutlich als möglich einsehe." (Respons. IV.) Gott ist die Gewißheit von der Wahrheit und Unbeschränktheit meines Wesens, von der Gültigkeit und Richtigkeit meiner Gedanken, die Bestätigung, daß ich Recht habe, daß ich mich nicht irre, nicht täusche in dem, was ich klar und deutlich einsehe*).

---

*) Ueber diesen so wichtigen Punkt der C. Philosophie nachträglich noch eine Bemerkung. C. geht in seiner V. Medit. folgenden Gang. Was ich mit dem Geist oder Verstand klar und deutlich einsehe, das ist wahr, das ist Etwas. Wovon ich daher klar und deutlich einsehe, daß es zusammen gehört, das ist untrennbar. Nun ist aber von dem vollkommnen Wesen die Vollkommenheit der Existenz unabtrennbar, also existirt es. Was drückt denn nun aber dieses vollkommne Wesen anders aus, als das Wesen des vollkommnen Denkens, das Wesen des klaren und deutlichen Begriffs? Klar und deutlich ist nur der von der Sinnlichkeit und Einbildungskraft abgesonderte Begriff oder Verstand: und nur das Klare und Deutliche das Wahre, Seiende, Wirkliche. Aber Gott ist das Allerklarste und Deutlichste. Qui ad singulas ejus perfectiones attendere .... conantur, illi profecto multo ampliorem facilioremque materiam clarae et distinctae cognitionis in eo inveniant, quam in ullis rebus creatis. Resp. I. Warum? weil er nur begriffen oder gedacht, aber nicht sinnlich vorgestellt werden kann. Was ist also Gott anders als der sich als das wahre Wesen gegenständliche

Damit ist zwar nichts Neues gesagt. Wenn Augustin z. B. sagt: „wenn ein unverweslicher Körper etwas Gutes, (Wünschenswerthes, bonum) ist, warum wollen wir zweifeln, daß Gott uns einen solchen Körper machen werde?" so ist damit das Nämliche gesagt — daß Gott die Bejahung der menschlichen Wünsche und Gedanken ist. Aber bei C. springt diese Wahrheit in die Augen, weil in ihm das Selbstbewußtsein im Unterschied vom Gottesbewußtsein oder richtiger Gottesglauben hervortritt, während das religiöse Selbstbewußtsein oder richtiger Gemüth sein Bewußtsein in den Gegenstand versenkt und verlegt, mit seinem Gegenstand sich identificirt. Der C. Philosophie gebührt daher das Verdienst, daß sie zu einer Zeit, wo der christliche Glaube noch eine despotische Gewalt ausübte, dem Menschen wieder das Vertrauen zu sich selbst, das Vertrauen zu seiner Vernunft einflößte. Die C. Schule war, wie ihr unter andern Gottlosigkeiten Huetius in seiner Censur vorwirft, so kühn, oder, theologisch gesprochen, so frech, zu behaupten, daß die Evidenz eben so viel Gehorsam vom Menschen zu fordern berechtigt sei, als der Glaube. Aber ein anderer Vorwurf, den Huetius der C. Schule macht, ist wirklich ein Vorwurf — der nämlich, daß sie außer der Philosophie, der Mathematik und höchstens noch Anatomie des Menschen alle andern nicht blos historischen, sondern auch naturwissenschaftlichen Studien verachte. Wenn daher früher behauptet wurde, daß die Natur das interessanteste Objekt für den Menschen auf dem Standpunkt der C. Philosophie sei,

---

oder bejahende deutliche Begriff oder Verstand? Die Existenz Gottes behaupten heißt (hier) die Wahrheit oder Existenz des deutlichen Begriffs, des von der Körperlichkeit und Sinnlichkeit abgesonderten Geistes behaupten. Daher verbindet immer C. „die Erkenntniß Gottes und unsres Geistes," „die Existenz Gottes und unsres ohne Körper gedachten Geistes." (de Method.) Das positive Prädikat Gottes ist ja allein, daß er Geist, Intelligenz, Denken ist, die negativen und unbestimmten Prädikate aber, wie Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit reduciren sich allein darauf, daß er nicht, wie der Mensch, durch die Verbindung mit einer Materie, einem Leibe befleckt und beschränkt ist.

so gilt das eben nur von der Natur, wie sie C. Gegenstand ist. Vom Standpunkt des Idealismus, sowohl des objektiven, als subjektiven, d. h. göttlichen als menschlichen hat der Mensch keinen wahren Natursinn, denn die sinnlichen Dinge sind ihm nichts, aber die Natur ist durch und durch sinnlich. Der Idealist kommt nicht aus sich heraus. „Wer, sagt z. B. Clauberg in der oben erwähnten Schrift, die über die körperlichen Dinge erhabne, Gott ähnliche Natur seines Geistes betrachtet, der hält es unter der Würde des Menschen, seine Gedanken auf körperliche und irdische Dinge zu richten." Leibnitz erzählt von diesem Clauberg, der übrigens selbst eine Physik geschrieben hat: „Cl. behauptete, er wisse, wie die Natur des Geistes auszusprechen sei, aber er wolle es nicht sagen. Oft gerieth er im Denken in eine tiefe Ekstase und starb auch in einem solchen Zustande*)." Wahrlich eine ächt cartesianische Todesart! Die Scheidung der Seele vom Leibe, der Tod ist ja das Princip der Cartesischen, der idealistischen Philosophie überhaupt.

---

*) L. Opp. Dutens T. VI. p. 296. Offenbar hat auch der Verfasser der Reise durch die C. Welt diese Anekdote im Sinne, wenn er (im ersten Theil derselben) das Axiom der C. Philosophie, die Seele vom Leibe zu scheiden, persifflirt. Freilich konnte er im C. selbst genug Stoff zu dieser Persifflage finden.

VI.
Arnold Geulinx.

§. 69.

Ausbildung der Cartesischen Philosophie durch Arnold Geulinx.

Eine interessante und consequente Ausbildung erhielt die Cartesische Philosophie durch Arnold Geulinx (geb. 1625 zu Antwerpen, gest. 1669), den Urheber des sogenannten Occasionalismus, welcher darum eine besondere, wenn gleich kurze Erwähnung und Darstellung verdient *).

Das Princip seiner Philosophie ist, wie bei C., der Geist, dessen Wesen das Denken ist und zwar, wie bei diesem, das Denken, das lediglich nur die Abstraktion und Unterscheidungsthätigkeit vom Sinnlichen, nur das auf sich selbst sich beziehende Bewußtsein ist. Der Geist, sagt A. G., oder Ich (nämlich als Geist), denn es ist eins, bin etwas von allem Sinnlichen absolut Unterschiedenes, meine Begriffs- und Wesensbestimmung ist einzig das Denken. Ego sola cognitione volitioneque definior.

Unter den vielen äußern Objekten aber, die ich von mir unterscheide, d. i. als materielle wahrnehme, finde Ich auch ein materielles Objekt, einen Körper, der mit mir enge verbunden ist, den ich darum meinen Leib nenne, und der die Gelegenheitsursache ist, daß Ich die andern Körper dieser Welt vorstellen kann. Diesen Körper nun kann Ich zwar mannigfach nach Willkür bestimmen oder bewegen, aber Ich bin nicht die Ursache dieser Bewegung; denn ich weiß nicht, wie

*) Diese Darstellung ist aus G.'s Hauptwerk, seiner Ethica (Tract. I u. II.) Amstel. 1696 geschöpft.

ie geschieht, und es ist unmöglich, daß ich das mache, von dem ich nicht einsehe, wie es gemacht wird. Nun weiß ich aber nicht, auf welche Weise die Bewegung von meinem Gehirn in meine Glieder sich fortpflanzt, und wenn ich gleich durch physikalische oder anatomische Versuche einige Kenntnisse mir hierüber verschafft habe, so fühle ich doch ganz deutlich, daß von diesen Erkenntnissen nicht im Geringsten die Bewegung meiner Glieder abhängt, und daß ich sie eben so gut bewegte, als ich gar nichts davon wußte. Wenn ich nun aber die Bewegung in meinem Körper nicht hervorbringe, so bringe ich noch viel weniger außer meinem Körper eine hervor.

Ich kann daher nichts außer mir hervorbringen; alles, was ich thue, bleibt in mir haften, kann nicht in meinen oder einen andern Körper übergehen. Ich bin also blos Zuschauer dieser Welt, die einzige Handlung, die mein ist, die mir übrig bleibt, die Ich thue, ist die Beschauung. Aber selbst dieses Beschauen geschieht auf eine wunderbare Weise. Denn die Welt kann sich nicht selbst anschaulich machen, sie ist an und für sich selbst unsichtbar. So wenig wir auf das einwirken, was außer uns ist, eben so wenig wirkt das, was außer uns ist, auf uns ein; unsre Wirkungen können nicht über uns, die der Welt nicht über die Welt hinaus, sie bringen nicht bis zu unserm Geiste, unser Körper, als ein Theil der Welt, ist die Grenze, über die sie nicht hinauskönnen. Denn, wenn auch z. B. im Akte des Sehens die äußern Objekte ein Bild in meinem Auge hervorbringen oder einen Eindruck in meinem Gehirn, wie in einem Wachse, machen, so ist doch dieser Eindruck oder dieses Bild nur etwas Körperliches oder Materielles, das daher in mich, der ich etwas ganz Andres bin, nicht kommen kann, außerhalb meines Geistes stehen bleibt.

Gott ist es daher allein nach A. G., der das Aeußere mit dem Innern und das Innere mit dem Aeußern verbindet, der die äußern Erscheinungen zu innern Vorstellungen, zu Vorstellungen des Geistes, die Welt daher ihm anschaulich macht, und die Bestimmungen des Innern,

den Willen zu äußerer, über die Grenze der Ichheit hinausgehender That werden läßt. Jede Wirkung, jede Handlung, die Aeußeres und Inneres, die Geist und Welt (Gegensätze) verbindet, ist daher weder eine Wirkung des Geistes, noch der Welt, sondern nur eine unmittelbare Wirkung Gottes.

Die Bewegung in meinen Gliedern, sagt A. G., erfolgt nicht auf meinen Willen, es ist nur Gottes Wille, daß diese Bewegungen erfolgen, wenn ich will. Mein Wille bewegt jedoch nicht den Beweger dazu, daß er meine Glieder bewegt, sondern der, welcher der Materie die Bewegung mittheilte und ihr Gesetze gab, eben der schuf auch meinen Willen, und er hat daher die unterschiedlichsten Dinge, die Bewegung der Materie und die Willkür meines Willens so unter einander verbunden, daß, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung erfolgt, als er will, und wenn die Bewegung erfolgt, der Wille sie will, ohne daß sie jedoch in einander einwirken, oder einen physischen Einfluß gegenseitig auf sich ausüben. Im Gegentheil, wie die Uebereinstimmung zweier Uhren, die ganz gleich gehen, so daß, wenn die eine, auch die andere die Stunden schlägt, nicht von einer gegenseitigen Einwirkung, sondern nur daher kommt, daß beide gleich gerichtet oder gestellt wurden; so hängt die Uebereinstimmung der Bewegungen des Körpers und des Willens nur von jenem erhabnen Künstler ab, der sie auf diese unaussprechliche Weise mit einander verbunden hat.

Meine Handlung geht daher nicht eigentlich über mich hinaus, sie bleibt immer in mir haften; nur deßwegen, weil mit meiner Handlung, d. i. meinem Willen Gott Bewegungen in meinem Körper verknüpft hat, scheint die Handlung meines Willens, wenn Bewegungen auf sie folgen oder sie begleiten, gleichsam außer mich hinaus und in meinen Körper überzugehen: jedoch die Handlung selbst, sie, wie sie meine Handlung ist, geht nicht über mich hinaus; denn die in den Körper übergegangene Handlung ist nicht mehr *meine*, sondern die Handlung des Bewegers.

Gott also verknüpft oder vereinigt durch seinen Willen nach bestimmten Gesetzen Geist und Körper, aber die Art und Weise, wie er sie verknüpft, ist unerkennbar, ist unaussprechlich; denn unaussprechlich ist das, von dem man wohl erkennt, daß es ist, aber nicht, wie es ist. Die Vereinigung von Geist und Körper ist daher ein Wunder, und Ich selbst, als der Zuschauer der Welt, bin unter den anstaunungswürdigen Wundern der Welt das größte und unaufhörliche Wunder; denn es ist unbegreiflich, wie Ich, der ich so ganz und gar von der Welt unterschieden bin, sie anschauen kann.

Nicht ohne Interesse für die Geschichte der Erkenntniß ist das System des Arnold Geulinx, besonders auch deßwegen, weil es in der offnen Behauptung, die Vereinigung von Leib und Seele und überhaupt die Welt sei ein Wunder, ein Unbegreifliches, Unaussprechliches, den wahren Grund oder Ursprung aller Unbegreiflichkeiten, der in vielen Denkarten oder sogenannten Systemen der neuern Zeit versteckt ist, wenigstens nicht leicht gefunden wird, so klar und unverholen an den Tag legt. Man geht nämlich von einseitigen und beschränkten Begriffen oder Vorstellungen aus, die aber, ungeachtet ihrer Einseitigkeit und Beschränktheit, für absolute gelten, ohne bezweifelt, d. i. ohne in ihrer Beschränktheit erkannt zu werden, für die richtigen, die einzig annehmbaren genommen werden; im Verlaufe aber des Denkens nun kommt man auf Fakta, die jenen Vorstellungen widersprechen, aus ihnen nicht erkennbar, ja vielleicht geradezu die Verneinung derselben sind. Da man nun nicht auf die Begriffe, von denen man anfängt, und die die Fundamentalbegriffe sind, zurückgeht, um sie in ihre Schranke zurückzuweisen, weil sie als die unbeschränkt, absolut wahren vorausgesetzt sind; so ist es eine nothwendige Folge, daß man die aus jenen einseitigen Vorstellungen oder Begriffen nicht erkennbaren Fakta als unbegreiflich, als Grenzen der Vernunft selbst, als Dinge, die über die Vernunft hinausgehen, bestimmt, aus dem sehr begreiflichen Grunde, weil jene einseitigen Begriffe für die einzig vernünftigen, für die Ver-

nunft selbst gelten, und daher, statt daß die Ursache dieser Unbegreiflichkeit in der Beschränktheit jener Begriffe erkannt, sie vielmehr auf die Vernunft selbst geschoben wird.

So ist es auch hier bei A. G. der Fall. Er geht aus von dem Begriffe des Geistes, als des sich nur im Unterschiede vom Materiellen wissenden Selbstes, das von ihm nicht in seiner Schranke, als ein Moment des Geistes erkannt ist, sondern ihm für den ganzen Geist, für das Wesen selbst des Geistes gilt, und von dem Begriffe der Ausdehnung, als der einzig wesenhaften Bestimmung des Körpers. Beide Begriffe sind unvereinbar. Nun ist aber die Vereinigung von Leib und Geist ein Gewisses, ein Faktum, und jene Begriffe gelten für die einzig richtigen, für die absoluten, die vernünftigen oder mit der Vernunft identischen; die Vereinigung von Seele und Körper ist daher als ein über jene Begriffe Hinausgehendes, als ein ihre Einseitigkeit, die gerade ihre wesentliche Bestimmung ist, in der sie gerade als die richtigen festgehalten werden, Verneinendes, begreiflicher Weise ein Unbegreifliches, die (negative) Grenze der Vernunft, (weil jene einseitigen Begriffe für die positive Grenze der Vernunft gelten), nach A. G. also ein nur von dem Willen Gottes Hervorgebrachtes, ein Wunder.

Es läßt sich daher hieraus folgende Lehre und Regel für alle philosophischen Forschungen abstrahiren: Wo Du nur immer im Verlaufe Deines Denkens auf Unbegreiflichkeiten stößest, da sei gewiß, daß sie nur Folgen oder Erscheinungen von den Mängeln und Einseitigkeiten der Begriffe sind, von denen Du als den einzig richtigen ausgehst, daß Du auf eine höchst sonderbare, ja komische und selbst unredliche Weise und an einem sehr ungeschickten Orte, nämlich nicht am Anfang, wo Du es hättest thun sollen, sondern erst hintendrein, wo es zu spät ist, im Verlaufe oder am Ende Deines Denkens die Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit Deiner principalen Begriffe eingestehst. Wo Du also auf Unbegreiflichkeiten stößest, da nimm Dir die Mühe, auf den Anfang zurückzugehen, d. h. von Vornen anzufangen, Deine Fundamental-

iffe zu prüfen, in ihrer Einseitigkeit zu erkennen, oder sie, und
mit Deinen ganzen Standpunkt selbst aufzugeben; kannst Du das
it, so sei wenigstens so bescheiden, Deine Beschränktheit als die
inige zu erkennen, Deine Schranken nicht zu den Schranken
iderer, oder gar der Vernunft selbst zu machen.

VII.

Nikolaus Malebranche.

§. 70.

Einleitung und Uebergang von Cartesius zu Malebranche.

Ihre vollkommene Entwicklung, Ausbildung und Vollendung fand
e Cartesische Philosophie in Malebranche und Spinoza.

Geist und Materie an und für sich selbst betrachtet sind bei C.
vermittelte Gegensätze. Der nur seiner selbst gewisse Geist findet
iher in sich selbst kein Medium, kein Vereinigungsmittel zwischen sich
id seinem Gegentheil. Nur in dem Bewußtsein der absoluten Wahr-
it des unendlichen Wesens hebt er die Gegensätze auf*), wird er der

*) Was ist denn nun aber bei Lichte besehen diese absolute Wahrheit, dieses abso-
e Wesen, worin die C. Philosophie die Gegensätze von Geist und Materie verbindet?
ist das Wesen der menschlichen Phantasie und Willkür, welche an keine Grenzen,
e bestimmten Vernunftgründe sich binden, welche auf das Widersprechendste, das
vereinbarste ohne Schwierigkeit vereinigen. „Wenn wir gleich zugeben, sagt de la
rge in der schon citirten Schrift cap. 15. §. 14, daß der menschliche Körper nichts in sich
hält, was einer Vereinigung mit der Seele Widerstand leistet, so finden wir doch
h nichts in ihm, was die Ursache einer solchen sein könnte. Man muß
o die Ursache bei den geistigen Substanzen suchen. Aber der menschliche Geist hat
r seinen Willen, durch den er aus sich hinausgehen und sich mit etwas Anderm ver-
den kann, und dieser Wille kann wohl die Ursache sein von dem, was in diesem
ndniß von dem Leibe unmittelbar von ihm abhängt, aber keineswegs von unzäh-
n andern nicht von unserm Willen abhängigen Erscheinungen. Also kann die

Existenz der materiellen Dinge, der Realität seiner Ideen oder Vorstellungen von ihnen gewiß. Die Ideen von den Dingen hat aber der Geist bei C. theils von sich, aus seinem eigenen Wesen, theils von den Dingen empfangen; oder vielmehr: nicht nur alle allgemeine Begriffe, sondern auch alle Vorstellungen als geistige sind aus und in dem Geiste (natürlich nur der Fähigkeit oder Möglichkeit nach); die Sinne und die Bewegungen im Körper sind nur die Veranlassung dazu, daß sie der Geist sich vergegenwärtigt, und aus sich hervorbringt; sie erregen, aber verursachen sie nicht; denn die Vorstellungen als geistige Bestimmungen, können nicht aus den sinnlichen oder körperlichen Bewegungen entspringen, da diese gar keine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit den Vorstellungen haben. (S. R. d. Cart. Notae in Progr. quodd p. 185.)

Da nun aber bei C. die Selbstständigkeit der Gegensätze nur in der Idee der unendlichen Substanz aufgehoben ist, nicht an und in den Gegensätzen selbst, nicht in ihrer Idee; so bleiben Geist und Materie an sich selber streng von einander geschieden, unabhängig ihrem Begriffe nach. Der Geist kann darum, wenn man konsequent verfährt, wie M. thut, die Ideen der körperlichen Dinge weder aus sich, noch von den Dingen selbst haben. Denn die Idee ist das ideale, immaterielle Objekt, „das dem Geiste nächste, das mit ihm unmittelbar identische Objekt, das, wie der Geist selbst, keinen Ort einnimmt," wie M. sagt. Der Geist, welcher der Materie, und dem umgekehrt die Materie als eine Selbstständigkeit entgegengesetzt ist, kann daher nicht die Idealität,

---

Ursache der Verbindung des Leibs und der Seele nur der göttliche Wille sein." Was ist denn nun aber dieser Wille oder diese Macht, welche Dinge verbindet, ohne daß in ihnen selbst irgend ein Grund zu dieser Verbindung enthalten ist, anders als die Macht der Alles vermögenden menschlichen Einbildungskraft und Willkür? was anders überhaupt das unendliche Wesen, als das durch das unbeschränkte Wesen der Phantasie ausgefüllte unendliche Gebiet der menschlichen Unwissenheit und Beschränktheit?

die Vergeistigung der materiellen Dinge sein oder nicht die Kraft und Fähigkeit haben, die materiellen Dinge zu idealisiren, vergeistigen, d. h. er kann sie nicht in und aus sich selbst anschauen oder vorstellen; denn jede Vorstellung ist ja nothwendig Vergeistigung. Der Geist ist zwar nicht materiell, nicht ausgedehnt, sein Wesen besteht vielmehr allein im Denken; aber er ist nur Gegensatz der Materie, sie steht als ein ihrem Begriffe nach Selbstständiges ihm gegenüber; wie könnte daher er, der im Gegensatze steht, der selbst Gegensatz ist, den Gegensatz aufheben? Der Geist ist zwar nach M., wie nach C., ein höheres, edleres Wesen als die Materie; er nennt die Körper les dernieres des êtres u. dergl.; aber durch diese unbestimmte Vorstellung wird nicht der wesentliche und bestimmte, auch bei M. zu Grunde liegende Begriff der Materie und des Geistes, als zweier von einander geschiedner und sich entgegengesetzter Wesen, die daher, als ihrem Begriffe nach von einander unabhängig, gegen einander ein schlechthin Andres und Reelles sind, aufgehoben.

So wenig aber der Geist auf diesem Standpunkte aus oder durch sich selbst die materiellen Dinge erkennen kann, so wenig ist die Materie durch sich selbst sichtbar, sie ist ja als das Entgegengesetzte des Geistes ein schlechthin nicht Intelligibles, nicht Idealisirbares, ein absolut Finsteres und Dunkles*). Es ist daher nur möglich und nothwendig, daß wir in Gott alle Dinge schauen. Denn Gott, die absolute Substanz ist die absolute Idealität, die unendliche

*) M. sagt wohl auch, daß die Seele und eben so reine Geister außer Gott sich selbst dunkel, nicht erkennbar sind. Allein der Grund dieser Finsterniß ist hier natürlich nicht der Gegensatz oder Unterschied; denn die Seele ist ja aufs Innigste mit sich eins, eine unmittelbare Einheit mit sich selbst: Quoique nous soyons très-unis avec nous-mêmes, nous sommes et nous serons intelligibles à nous-mêmes, jusqu' à ce que nous nous voyons en Dieu. De la R. d. l. V. Liv. III. ch. 1. Der Grund dieser Finsterniß liegt wo anders, wie sich zeigen wird. Uebrigens ist in Betreff der Seele oder des Geistes überhaupt M. sehr dunkel, und wohl mit sich selbst nicht ganz im Klaren.

Vergeistigungskraft aller Dinge; für sie sind die materiellen Dinge kein reeller Gegensatz, keine undurchdringliche Finsterniß, sondern ein Ideelles, d. i. in ihr sind alle, selbst die materiellen Dinge auf geistige, ideale Weise enthalten; sie ist selbst die ganze Welt als intellektuelle oder ideale Welt. Unsere Anschauungen von der Welt, unsre Ideen der Dinge sind daher nicht unterschieden von den Ideen der Gottheit.

Aus der Philosophie des C. geht somit mit Nothwendigkeit die Philosophie des M. hervor, deren wesentlichster und für die Geschichte der Philosophie interessantester Gedanke ist, daß wir alle Dinge in Gott erkennen und sehen. Zu dieser spekulativen und allgemeinen Nothwendigkeit kommt jedoch noch diese besondere hinzu. Schon C. sank von der dem erhabnen Satze: Cogito ergo sum zu Grunde liegenden spekulativen Idee, der Idee von dem geistigen Ursprung des Bewußtseins, von der Einheit des Denkens und Seins sogleich herab in die populäre theologische Vorstellung des Geistes als des subjektiven, empirischen, einzelnen Selbstes, als eines unvollkommnen, erschaffnen Wesens. Bei M. dagegen, der ganz voll ist von theologischen Vorstellungen, bei dem sich die Lichtstrahlen seiner Gedanken fast immer in dem Medium der Theologie brechen, ist schon unmittelbar von vorne herein mit dem Geiste oder der Seele die Vorstellung des empirischen, individuellen, subjektiven Selbstes verbunden. Die Natur der Geister, oder der Geist ist daher bei ihm ein endliches, beschränktes, ein erschaffnes oder — die unbestimmte Vorstellung des Erschaffens zu einem bestimmten Gedankenausdruck erhoben — ein besonderes Wesen; denn alles Erschaffne ist nach M. Bestimmung ein Besonderes. L'ame est un genre d'être particulier. Elle n'est qu'un tel être, un être très-limité et très imparfait (Eclairciss. sur le III. liv.). Nun ist aber unbestreitbar, daß die Seele allgemeine Wahrheiten oder allgemeine Ideen hat, und daß ein besonderes Wesen nicht über seine Besonderheit hinaus kann. Ein besonderes

Wesen kann also keine allgemeinen Ideen in sich, oder nach M.'s Bestimmung, der die Ideen Modifikationen, Bestimmungen nennt, keine allgemeine Modifikationen haben. Comment pourroit-on voir dans une espèce d'être toutes les espèces d'êtres et dans un être particulier fini un triangle ou un cercle en général et des triangles infinis? Nulle modification d'un être particulier ne peut être générale. (l. c.) Eine allgemeine Idee, wie z. B. die Idee der Ausdehnung (der Körperlichkeit und Räumlichkeit), in der wir alle körperliche Dinge sehen und sehen müssen, kann aber auch nicht etwa von den körperlichen Dingen kommen; denn sie sind eben so gut Besonderes, und überdem ein Materielles, aus dem daher die Idee, die ein Ideales, ein Geistiges ist, nun und nimmer mehr kommen kann, weil es mit ihr in keinem Verhältniß steht. Nur in dem allgemeinen Wesen also, in dem Wesen, das nicht dieses oder jenes ist, nur in diesem sind und können sein allgemeine Ideen, nur in Gott erkennen wir daher die Dinge; denn wir erkennen nach M. alles nur aus und in dem Allgemeinen, das Besondere setzt das Allgemeine voraus.

Gott ist also nach M. nicht nur das Princip der objektiven Gewißheit, denn auch nach M. wird der Geist erst durch die unendliche Substanz, in der Idee der absoluten Wahrheit der Realität der körperlichen Dinge gewiß (Eclairciss. sur le I. liv.), sondern Gott ist auch das Princip aller Erkenntniß, ja die allgemeine Erkenntniß selbst, die allgemeine Weltanschauung aller Geister. Mit derselben Nothwendigkeit aber, mit der die göttliche Substanz die allgemeine Weltanschauung aller Geister, und daher das alle Geister Umfassende und Einende, der allgemeine Ort der Geister ist, wie M. sagt, mit derselben ist er auch die einzig wahre Ursache und Thätigkeit, das Princip aller Thätigkeit und Bewegung, wie in den Geistern, so in den körperlichen Dingen, der Materie oder Natur. Denn das Wesen der Natur ist bei M., wie bei C., die Materie und ihre einzige reale Bestimmung

die *Ausdehnung*; das Princip der Bewegung ist also nicht in ihr selbst, oder ihrem Begriffe und Wesen enthalten; es liegt außer ihr und zwar nur in der göttlichen Substanz, als der Idealität aller Dinge. Gott ist daher nicht nur die allgemeine Ursache der Bewegung, wie bei C., sondern er ist auch und muß sein, wenn man konsequent die Principen des C. fortentwickelt, da einmal außer dem Wesen der Materie die Bewegung liegt, folglich auch außer den bestimmten, besondern Körpern, deren Wesen eben die Materie oder Ausdehnung ist, die *wahre* Ursache der besondern Wirkungen oder Bewegungen. Die Naturursachen sind daher jetzt nur *Gelegenheitsursachen*, die die göttliche Substanz veranlassen, so oder so zu handeln, nicht wirkliche, wahrhafte Ursachen.

Eben so wenig als die Natur, kann aber die Seele oder der Geist das Princip der Bewegung in sich haben. Denn die Materie steht dem Geiste selbstständig gegenüber, ist darum für ihn ein weder im Denken als Idee, noch in der Zeit als Bewegung Ueberwindliches und Bestimmbares, eben so wie für ihn ein nicht intelligibles, ein nicht Bewegbares. Was dem Verstande ein Andres, ein Finstres ist, das ist doch nothwendig auch dem Willen ein solches. Worüber der Geist als denkendes Wesen nichts vermag, darüber vermag er doch auch nichts als wollendes. Die Seele kann daher selbst *ihren* Körper als Körper nicht aus sich selbst wahrhaft bestimmen oder bewegen, sie ist nicht die wahre, die positive, sondern nur die *gelegenheitliche*, *veranlassende* Ursache der Bewegungen, die auf ihren Willen erfolgen.

Es ist eine Inkonsequenz des C., daß er dem Geiste oder der Seele, wie er sie erfaßt, die Kraft zuschreibt, den Körper zu bewegen, indem er annimmt, daß sie die Glandula pinealis, in der sie sich, obwohl mit dem ganzen Leibe vereint, nach ihm unmittelbar bethätigt, und vermittelst dieser den Körper bewegt (De Passionibus I. Art. 30—34); denn zwischen Geist und Materie findet keine *Beziehung* statt; nun drückt aber doch wohl jede Bewegung eine Beziehung des Bewegenden

auf das Bewegte aus; wie kann also der Geist oder die Seele den Leib bewegen oder bestimmen, d. i. wie kann sie, die keine Beziehung auf ihn hat, ja alle Beziehung auf ihn ausschließt, eine Beziehung auf ihn haben?

M. findet nur in der *Allmacht* oder dem allmächtigen Willen des unendlichen Wesens eine *nothwendige* Beziehung auf die Bewegung des Körpers, und es ist daher nur der Wille Gottes die wahre Ursache, der eigentliche Grund*), daß, wenn ich, der endliche Geist, es will, mein Körper sich bewegt. Die Allmacht oder der Wille Gottes ist nun zwar mit Recht der Zufluchtsort der Unwissenheit genannt worden; aber M. ist doch konsequenter hierin, als C., und hat damit indirekt den richtigen Gedanken ausgesprochen, daß für das, was das Princip oder Vermögen der Bewegung und Bestimmung in sich hat, das Bestimmtwerdende kein Andres, kein reeller Gegensatz sein darf und kann. Da nun aber für das unendliche Wesen endliche Gegensätze keine Realität haben, Geist und Materie aber solche Gegensätze sind; so kann nur er, d. i. Gott das reale Vermögen haben, den Körper zu bestimmen; nur ihm kann die Materie pariren. Denn vor dem Geiste, der nur ihr Gegensatz ist, dessen Wesensbestimmung es selber ist, daß er von ihr unterschieden und ihr entgegengesetzt ist, der eben deßwegen, weil seine wesentlichen Bestimmungen nur Verneinungen *der* Bestimmungen sind, welche die Materie zur Materie machen, so selbstständig er sich auch stellt und dünkt, doch nie von ihr loskommt, in einer gewissen (freilich indirekt oder negativ), nothwendigen Beziehung zu ihr steht, und ihr so indirekt Hab und Gut verdankt, hat sie nothwendig keinen Respekt, macht sie keine gehorsame Dienerin, beugt sie nicht ihr trotziges Haupt und ihren steifen Rücken.

*) Allerdings ist diese Idee auch in C. schon gewissermaßen enthalten. Aber hier ist sie noch nicht bestimmt, entschieden ausgebildet, sie kann daher, wie so manche andere seiner Ideen bei einer bestimmten Charakteristik seiner Gedanken nicht in Anschlag gebracht werden.

Eben so wenig aber der Geist auf diesem Standpunkte, wenn e konsequent behauptet wird, das Princip der Bewegungen seines Körpers sein kann, eben so wenig kann er auch das uranfängliche Princip seiner Willensbestimmungen und Handlungen sein oder in sich haben; denn er ist ja nur ein gegensätzliches, darum besondres, endliches, d. h. ein nur gesetztes (erschaffnes) Wesen, er kann also nirgendwo Urheber, Anfänger, Grund, Erstes sein. Das Princip, der Uranfang seines Willens muß daher, ganz richtig, wie es bei M. der Fall ist, der Wille Gottes sein. Der Geist muß wollen, nur was er will, ist frei; nur der Gegenstand des Willens (der bestimmte, besondere Gegenstand), nicht das Wollen selbst hängt von ihm ab*), nur der Gegenstand des Willens ist sein, aber nicht der Wille, welcher eben darum, nämlich als ein nur in Rücksicht des Objekts, oder vielmehr der besondern, einzelnen Objekte freier und unbestimmter, in Rücksicht aber des Princips bestimmter Wille, nicht sowohl Wille, als vielmehr Trieb, Neigung, Hang, Liebe ist, wie M. ganz richtig von seinem Standpunkt aus den Willen bezeichnet und definirt. Die natürliche Liebe nämlich des Geistes oder Menschen zu Gott ist nach M. das Princip aller Neigungen, Triebe und Bewegungen; obwohl der Geist frei ist in dem, was er liebt, einen besondern, andern Gegenstand als Gott lieben kann, so ist doch das Objekt hinter oder in diesem Objekte, das eigentliche wahre Objekt, das der Geist will, sucht und begehrt, Gott selbst; denn das einzige Objekt aller seiner Triebe ist Glückseligkeit, diese aber in ihrer ganzen Fülle, in ihrer Wahrheit nur in Gott. Nun ist aber das Princip dieser Liebe des Geistes zu Gott der Wille Gottes, oder die Liebe Gottes zu dem Geiste, die in ihm das Verlangen nach Glückselig-

---

*) Voluntas, ut docent Philosophi, tantummodo fertur in bonum commune, dum non potest non velle bonum, sed particulare bonum quodcunque sit, voluntas non necessario vult. Ern. Sonerus Comment. in Aristot. Metaphysic. (Jenae 1657) p. 35.

keit, d. i. nach Gott, als dem allgemeinen Gut erzeugt; der Grund, die Ursache oder das Princip, wie aller Bewegung und Thätigkeit der Natur, so auch aller Bewegung und Thätigkeit und Willensbestimmung des Geistes ist daher nach M. allein Gott selbst.

§. 71.

Leben und Charakter Malebranche's.

Nikolaus Malebranche kam zu Paris 1638 mit einem sehr schwächlichen und selbst entstellten Körper auf die Welt. Ob ihm die Natur einen solchen Körper gab, um sich an ihm wegen seiner Verachtung alles Sinnlichen und Körperlichen, die er später in seiner Philosophie aussprach, im Voraus zu rächen, oder ob sie ihm deßwegen die Güter des Leibes vorenthielt, um ihn desto mehr den Werth der Geistesgüter fühlen zu lassen, und ihm die Abstraktion von allem Materiellen, die der Charakter seines Lebens, wie seiner Philosophie war, zu erleichtern, mögen die modernen Historiker entscheiden. So viel ist übrigens gewiß, daß er wegen seiner Mißgestaltung in der Jugend den Umgang der Menschen scheute, aber um so fleißiger und lerneifriger war.

1660 trat er in das Oratorium (Congregationem patrum) zu Paris. Das Studium der Theologie, namentlich der Kirchengeschichte und Kritik der Bibel, mit dem er sich daselbst beschäftigte, ließ seinen Geist unbefriedigt. Glücklicher Weise bekam er daher zufällig, im 26sten Jahre seines Lebens, Cartesius Abhandlung vom Menschen in die Hand; denn mit dieser Schrift ging mit einem Male ein neues Licht in seinem Geiste auf. Was er längst vermißt hatte, fand er in ihr: ein Wissen, das allein geeignet war, die Sehnsucht seiner Seele zu stillen, ein Wissen, von dem er bisher noch keine bestimmte Idee gehabt hatte. Die Bekanntschaft mit C. bildet daher auch den Wendepunkt seines Lebens. Denn seitdem gab er, die Mathematik ausgenommen, alle andere Wissenschaften für das ihn allein beseeligende Studium der Philosophie hin, schloß alle nur gelehrte Bücher von seiner Lektüre aus,

studirte nur noch, um seinen Geist zu erleuchten, aber nicht, um sein Gedächtniß vollzuladen*). Als ihm die Histöriker und Kritiker deßwegen Vorwürfe machten, fragte er sie: ob Adam im Besitze des vollkommnen Wissens gewesen wäre? Als sie seine Frage bejahten, sagte er zu ihnen, daß das vollkommne Wissen also nicht Kritik und Geschichte wäre, und daß er auch nichts weiter wissen wollte, als was Adam wußte. Bei diesem seinen entschiednen Enthusiasmus für die Philosophie ist es nicht zu verwundern, wenn er so schnelle und bedeutende Fortschritte in ihr machte, daß er schon 1674 sein Hauptwerk: **De la Recherche de la Vérité**, où l'on traite de Nature de l'Esprit, de l'homme, et de l'usage, qu'il en doit faire, pour eviter l'erreur dans les Sciences verfertigt hatte, wovon auch im nämlichen Jahre noch der erste Band im Drucke erschien.

Die schönste, die nothwendigste, und des Menschen würdigste Erkenntniß war M. die Selbsterkenntniß, die Erkenntniß des Menschen. Der Gegenstand dieses seines vorzüglichsten Werkes ist daher auch der Geist des Menschen, sowohl an sich, als in seinem Verhältniß zum Körper und zu Gott, mit dem er nach ihm auf eine innigere und nothwendigere Weise verbunden ist, als mit dem Körper. Er zeigt darin, daß unsre Sinne, unsre Einbildungskraft und unsre Leidenschaften zu unsrer innern Glückseligkeit und zur Erkenntniß der Wahrheit uns gar nichts nützen, daß sie im Gegentheil uns verblenden und bei jeder Gelegenheit verführen, daß überhaupt alle Erkenntnisse, die der Geist durch den Körper oder auf Veranlassung gewisser Bewegungen im Körper erhält, in Beziehung auf die von ihnen vorgestellten Objekte ganz falsch und verworren, obgleich zur Erhaltung des Leibs und der leiblichen Güter nützlich sind. Er zeigt ferner darin die Abhängigkeit des Geistes von den sinnlichen Dingen, damit er aus seinem Schlafe erwache und

*) S. Fontenelle Eloge du P. Malebranche in seinen Eloges des Academiciens *im V. B. seiner* Oeuvres. Amsterdam 1764. p. 267. 248.

von ihnen sich zu befreien bestrebe. Er untersucht die verschiednen Fähigkeiten des Geistes und die allgemeinen Quellen der Irrthümer, wobei er sich als einen trefflichen Psychologen bewährt, und gibt zuletzt dann die Methode an, wie man die Wahrheit erforschen soll*).

Das Werk de la Recherche de la Vérité erregte, wie sich bei der Menge frappanter und neuer Ideen, die es enthält, nicht anders als erwarten ließ, sehr großes Aufsehen und erwarb M. die Freundschaft vieler denkenden Menschen. Aber es wurden auch von verschiedenen Seiten her sehr harte Urtheile darüber gefällt. Der Erste, der es kritisirte, war der Abt Foucher. Es ging M., wie allen tiefern Philosophen: er wurde mißverstanden. Er ließ sich aber dadurch nicht in seiner Ueberzeugung, noch in dem Frieden seines Geistes stören. Denn er erwartete kein andres Loos, er wußte nur zu gut, daß die evidentesten und erhabensten metaphysischen Wahrheiten dem größten Theil der Menschen unbegreiflich, ja lächerlich sind, und daß vor allem Bücher, die allgemeine Vorurtheile bestreiten, ohne Weiteres verdammt werden und die Wahrheit, die Anfangs nur als ein lächerliches und chimäres Phantom erscheint, nur mit der Zeit sich bewahrt und offenbart**).

1677 schrieb M. seine Conversations-Chretiennes, um das Verhältniß seiner Philosophie zur Religion näher auseinander zu setzen. Seine Lehre von der Idee und der Gnade, und seine Behauptung, daß das Vergnügen glücklich mache, verwickelten ihn in Streitigkeiten mit Arnaud und Regis, mit dem er schon früher in Betreff eines physikalischen Gegenstandes eine Fehde bestanden hatte. Mehrere Abhandlungen erschienen von beiden Seiten. 1680 erschien M.'s Abhandlung de la Nature, et de la Graçe, 1683 seine Medi-

*) Vergl. M.'s Préface zum Tome premier seiner Recherche de l. V.

**) Vergl. z. B. die interessante Vorrede zum zweiten Bande seiner Rech. d. l. V. u. l. Eclaire. sur le I. Liv. de l. R. u. Ecl. sur le III. Liv. X. Ecl. et Fontenelle l. c. p. 256.

tations Chrétiennes et Metaphysiques, 1684 le Traité de Morale, 1688 Entretiens sur la Metaphysique et sur la Religion, worin er seine ganze, schon in seiner Rech. de la V. enthaltene Philosophie nochmals zusammenstellt und erörtert. Seine letzten Schriften waren Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois 1708, und Réfléxions sur la Prémotion physique 1715, als Antwort auf eine Schrift, die den Titel hatte: de l'action de Dieu sur les créatures. In diesem letztern Jahre, dem Todesjahre M.'s trat auch noch zu guter Letzt der Jesuit du Tertre gegen ihn auf.

Darstellung der Philosophie Malebranche's *).

§. 72.

Das Wesen des Geistes und der Idee.

Das Wesen des Geistes besteht allein im Denken, wie das Wesen der Materie nur in der Ausdehnung besteht. Der Wille, die Einbildungskraft, das Gefühl sind nur verschiedene Modifikationen, Bestimmungen (Arten), des Denkens, gleichwie die vielen besondern materiellen Formen, wie Wasser, Feuer, Holz nur verschiedene Modifikationen der Ausdehnung sind. Man kann sich wohl einen Geist denken, der keine Gefühle, keine Phantasie, selbst keinen Willen hat, aber einen Geist sich vorzustellen, der nicht denkt, ist eben so unmöglich, als eine Materie, die nicht ausgedehnt ist, wiewohl es sehr leicht ist, sich eine Materie ohne bestimmte Gestalt und Form und selbst ohne Bewe-

*) Diese Darstellung ist lediglich aus M.'s Hauptwerk: de la Recherche de la Verité geschöpft, und die Ausgabe, nach der hier citirt wird, ist die VII. Edit. revuë et augmentée de plusieurs Eclaircissemens à Paris. 1721. II T. 4.

gung vorzustellen. So wie aber die Materie oder Ausdehnung ohne Bewegung ganz umsonst wäre, und nicht die mannigfaltigen Formen in sich fassen könnte, die doch ihr Zweck sind, und daher so nicht von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werden konnte; eben so wäre das Denken oder der Geist ohne Willen ganz und gar unnütz, weil er dann keine Neigung zu den Gegenständen seiner Vorstellungen und keine Liebe zum Guten hätte, das der Zweck seines Daseins ist, und er konnte daher nicht in dieser Weise von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werden. Aber deßwegen gehört doch nicht der Wille zum Wesen des Geistes, weil er das Denken voraussetzt, so wenig als die Bewegung zum Wesen der Materie, weil sie die Ausdehnung voraussetzt. Obgleich aber der Wille nicht wesentlich ist, so ist er doch immer mit dem Geiste verbunden. (Liv. III. ch. 1. P. I.)

Die Objekte außer uns nehmen wir nicht durch sie selbst wahr. Wir sehen die Sonne, die Sterne und unzählige andere Objekte außer uns, und es ist nicht wahrscheinlich, daß die Seele außer den Körper hinaus geht und gleichsam im Himmel herumspaziert, um dort alle Objekte zu betrachten. Sie sieht sie also nicht durch sie selbst, und das unmittelbare Objekt unsers Geistes, wenn er z. B. die Sonne sieht, ist nicht die Sonne, sondern eine mit unsrer Seele innigst vereinte Sache, die ich Idee nenne. Die Idee ist also nichts andres, als das unmittelbare oder nächste Objekt des Geistes, wenn er irgend ein Objekt vorstellt, und die Seele kann nur die Sonne sehen, mit der sie aufs innigste vereint ist, die Sonne, die, wie sie, keinen Ort einnimmt. Zur Vorstellung eines Objekts ist die wirkliche Gegenwart der Idee dieses Objekts absolut nothwendig, aber es ist nicht nothwendig, daß irgend etwas Aeußeres existirt, was dieser Idee ähnlich ist. Die Ideen jedoch haben eine sehr reelle Existenz. Die Menschen freilich, die so sehr zu dem Glauben geneigt sind, daß nur körperliche Objekte existiren, urtheilen über nichts schiefer, als über die Realität und Existenz der Dinge. Denn so wie sie Etwas empfinden, so halten sie

nicht nur die Existenz desselben für gewiß, obgleich oft nichts außer ihnen existirt, sondern sie meinen auch, daß dies Objekt ganz so sei, wie sie es empfinden, was doch niemals der Fall ist. Die Idee dagegen, die nothwendig existirt, und nothwendig so ist, wie sie uns Objekt ist, halten sie für Nichts, als wenn die Ideen nicht sehr viele sie von einander unterscheidende Eigenschaften hätten, und dem Nichts Eigenschaften zukämen. (Eclairc. III. u. L. III. P. II. ch. 1.)

Alles, was die Seele vorstellt, ist entweder in oder außer der Seele. In der Seele sind ihre verschiedene Modifikationen, d. h. alles, was nicht in ihr sein kann, ohne daß sie es durch ihr eignes innres Selbstbewußtsein wahrnimmt, also ihre eignen Vorstellungen, Gefühle, Begriffe, Neigungen. Zur Wahrnehmung dieser Gegenstände bedarf die Seele keiner Ideen; denn jene Modifikationen sind nichts als die Seele selbst in dieser oder jener Form. Aber die Dinge außer der Seele kann sie nur vermittelst der Ideen wahrnehmen. (Ebend.)

§. 73.

Die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Ideen.

Ueber den Ursprung der Ideen, und die Art und Weise, wie wir die materiellen Dinge wahrnehmen, giebt es verschiedene Ansichten. Die verbreitetste ist die der Peripatetiker, nämlich daß die äußeren Objekte Bilder von sich ausströmen, die ihnen gleichen und durch die äußern Sinne bis zum Gemeinsinn gebracht werden. Allein diese Bilder können von keiner andern Beschaffenheit sein, als die Körper selbst sind; sie sind also kleine Körperchen; als diese können sie sich aber nicht durchdringen, sie müssen sich daher zerbrechen und zerreiben, und können so die Objekte nicht sichtbar machen. Man kann von einem einzigen Punkte aus eine Menge Gegenstände übersehen; es müßten sich also, wenn jene Ansicht wahr wäre, die Bilder von allen diesen Objekten auf einen Punkt vereinen, aber das erlaubt nicht ihre Undurchdringlichkeit. Auch läßt sich nicht einsehen, wie die Körper ohne merklichen

minderung ihrer Masse nach allen Seiten ihre Bilder von sich aus-
men können. (Liv. III. P. II. Ch. 2.)

Die zweite Ansicht ist, daß unsre Seelen die Macht haben, die-
en von den Dingen, an die sie denken wollen, hervorzubringen, daß
durch die Eindrücke, welche die Objekte auf den Körper machen,
gleich jene keine den sie verursachenden Objekten ähnliche Bilder sind,
r Hervorbringung derselben angeregt werden. Allein die Ideen sind
elle Wesen, weil sie reale Eigenschaften haben, durch
e sie von einander unterschieden sind, und ganz verschiedene
inge vorstellen. Sie sind überdieß geistig und von den Körpern, die
e vorstellen, sehr unterschiedene Wesen und haben unstreitig edlere
tur, als die Körper selbst; denn die intelligible Welt ist vollkommener,
s die materielle. Wenn also die Seele die Kraft hätte, die Ideen
vorzubringen, so hätten die Menschen die Macht, viel edlere und
llkommnere Wesen hervorzubringen, als die von Gott erschaffene
elt ist. Wenn auch die Ideen wirklich so gar unedle und geringe
inge wären, als man es sich gewöhnlich vorstellt, so sind sie doch
ne Wesen und zwar geistige Wesen. Und die Menschen können sie
so nicht hervorbringen, weil ihnen die Schöpfungskraft mangelt.
nn die Hervorbringung der Ideen in dem Sinne, wie man sie
wöhnlich versteht, ist eine wirkliche Erschaffung. Das Anstößige und
rwegene dieser Vorstellung wird nicht dadurch gemildert, daß man
t, die Production der Ideen setze Etwas voraus, die Erschaffung
r nichts; denn es ist eben so schwer, Etwas aus Nichts hervor-
ringen, als aus einem Dinge, das nichts zur Hervorbringung dessel-
n beitragen kann. Ja die Hervorbringung aus einem vorhandenen
off, der zu einer ganz andern Gattung von Wesen gehört, als das
rvorzubringende, ist viel schwieriger, als die Erschaffung aus Nichts;
n bei dieser darf man nicht erst, wie bei jener, einen untauglichen
toff vernichten. Da nun aber die Ideen geistig sind, so können sie
ch aus den materiellen Eindrücken oder Bildern, die im Gehirn sind

und in keiner Beziehung zu den Ideen stehen, hervorgebracht werden. Selbst wenn die Idee keine Substanz wäre, so wäre es daher doch unmöglich, aus einem Materiellen eine geistige Idee zu produciren. Gesetzt aber, der Mensch hätte auch die Fähigkeit, die Ideen hervorzubringen, so würde er doch von diesem Vermögen keine Anwendung machen können; denn er kann sich nur eine Vorstellung von einer Sache machen, wenn er sie schon vorher kennt, d. h. wenn er schon die Idee von ihr hat, die nicht von seinem Willen abhängt. Die Menschen gerathen übrigens auf diese irrige Meinung vom Ursprung der Ideen durch einen übereilten Schluß. Weil sie nämlich die Ideen von den Objekten ihrem Geiste gegenwärtig haben, sobald sie es wollen; so schließen sie ohne Weiteres daraus, daß der Wille die wahre Ursache davon ist, während sie doch daraus schließen sollten, daß zwar nach der Ordnung der Natur in der Regel ihr Wille dazu gehört, um die Ideen gegenwärtig zu haben, aber nicht, daß der Wille die ursprüngliche und wahre Ursache ist, die sie dem Geiste vergegenwärtigt, oder gar aus Nichts hervorbringt. (Ebend. Ch. 3.) Die dritte Ansicht ist die, daß alle Ideen mit uns erschaffen oder uns angeboren sind. Da aber der Geist eine unzählige Menge von Ideen hat, und Gott auf eine viel leichtere und einfachere Weise denselben Zweck erreichen konnte; so ist es nicht wahrscheinlich, daß Gott eine solche Menge von Ideen zugleich mit dem Geiste des Menschen erschuf. (Ebend. Ch. 4.) Die vierte Ansicht ist die, daß der Geist zur Wahrnehmung der Objekte nichts weiter bedarf, als sich selbst, daß er in der Beschauung seiner selbst und seiner Vollkommenheiten alle Dinge, die außer ihm sind, erkennen kann. Die diese Ansicht haben, glauben, daß die höhern Wesen die niedern auf eine viel erhabnere und edlere Weise, als sie in sich selbst sind, enthalten, und daß daher die Seele gleichsam eine intelligible Welt sei, die in sich den gesammten Inhalt der materiellen oder sinnlichen Welt enthält, ja noch unendlich mehr. Allein dieser Gedanke ist zu vermessen. Es ist nur *die Eitelkeit* unsrer Natur, unsre Begierde nach Unabhängigkeit und der

Streben, dem alle Wesen in sich enthaltenden Wesen zu gleichen, welches unsern Geist verwirrt und die verwegne Einbildung in uns erzeugt, daß wir besitzen, was wir nicht haben. Denn erschaffene Geister können in sich weder das Wesen, noch die Existenz der Dinge schauen. Das Wesen derselben können sie nicht in sich selbst schauen, weil sie zu beschränkt sind und daher nicht alle Wesen enthalten, gleich Gott, der das allgemeine Wesen ist oder schlechtweg Der, der ist. Weil aber der menschliche Geist alle Dinge und zwar unendliche Dinge erkennen kann und sie nicht enthält; so sieht er sicher ihr Wesen nicht in sich. Denn der Geist sieht nicht nur nach einander jetzt diese, dann eine andere Sache, er nimmt auch wirklich das Unendliche wahr, wenn er es gleich nicht begreift. Da aber der Geist selbst nicht unendlich ist und nicht unendliche Modifikationen in derselben Zeit in sich haben kann; so kann er das nicht in sich schauen, was er selbst nicht ist. Eben so wenig als das Wesen kann der unendliche Geist aber die Existenz der Dinge in sich selbst schauen; denn sie hängt nicht von seinem Willen ab, und es können dem Geiste die Ideen der Dinge gegenwärtig sein, ohne daß sie doch selbst existiren. (Ebend. Ch. 5.)

§. 74.

Gott, das Princip aller Erkenntniß.

Es bleibt also nur noch die Ansicht übrig, daß wir alle Dinge in Gott schauen. Gott enthält die Ideen aller erschaffnen Wesen in sich, denn ohne Erkenntniß und Idee konnte er die Welt nicht erschaffen; er enthält daher alle Wesen, selbst die materiellsten und irdischsten auf eine höchst geistige und uns unbegreifliche Weise in sich. Gott sieht daher auch in sich selbst alle Wesen, indem er seine eigene Vollkommenheiten, die sie ihm vorstellen, beschaut. Er sieht aber in sich nicht nur ihr Wesen, sondern auch ihre Existenz, denn nur durch seinen Willen existiren sie. Gott ist ferner auf die allerinnigste Weise durch seine Gegenwart mit unsrer Seele vereint, so daß man ihn den Ort der

Geister nennen kann, wie den Raum den Ort der Körper. Der menschliche Geist kann darum das in Gott schauen, was in ihm die erschaffnen Wesen vorstellt, weil es höchst geistig, höchst erkennbar, (ideal) und dem Geiste selbst unmittelbar nah und gegenwärtig ist. Für diese Ansicht spricht die ganze Oekonomie der Natur. Gott bewirkt nie durch schwierige und verwickelte Mittel, was er durch ganz leichte und einfache bewerkstelligen kann; denn Gott thut nichts umsonst und ohne Grund. So bringt Gott blos vermittelst der Ausdehnung allein alle bewundernswürdigen Wirkungen in der Natur, selbst das Leben und die Bewegungen der Thiere hervor. Da nun aber Gott blos dadurch den Geistern alle Dinge sehen lassen kann, daß er sie Das sehen läßt, was in ihm Beziehung auf diese Dinge hat und sie darstellt; so ist es nicht wahrscheinlich, daß Gott anders handelt und etwa so viele unzählige Ideen hervorbringt, als es erschaffene Geister giebt. Uebrigens sehen die Geister nicht deßwegen etwa auch das Wesen Gottes, weil sie alle Dinge in Gott schauen. Denn Gott ist vollkommen, aber was sie in Gott sehen, nämlich theilbare, geformte Materie und dergleichen Dinge sind höchst unvollkommen; denn in Gott selbst ist nichts Getheiltes oder Geformtes; er ist ganz Wesen, weil er unendlich ist und alles enthält, er ist kein besonderes Wesen. Für diese Ansicht spricht ferner, daß sie uns in die größte Abhängigkeit von Gott versetzt, denn wir erkennen dadurch, daß es Gott selbst ist, der die Philosophen in ihren Erkenntnissen erleuchtet, die die undankbaren Menschen natürliche nennen, ob sie gleich vom Himmel kommen, daß er der allgemeine Lehrer der Menschen, das wahre Licht des Geistes ist. (Ebend. Ch. 5 u. 6.)

Am meisten aber begründet diese Ansicht die Art und Weise, wie der menschliche Geist alle Dinge wahrnimmt. Es ist ausgemacht, daß, wenn wir an irgend eine besondere Sache denken wollen, wir zuerst den Blick auf alle Dinge werfen, und dann erst das Objekt uns vergegenständlichen, über welches wir denken wollen. Wir könnten nun aber nicht

ein besonderes Wesen zu sehen oder zu betrachten verlangen, wenn es uns nicht schon Gegenstand wäre, wenngleich nur im Allgemeinen und dunkel. Dieses Verlangen daher, alle Dinge nach einander zu betrachten, ist ein sicherer Beweis, daß alle Wesen unserm Geiste gegenwärtig sind. Wie könnten nun aber dem Geiste alle Dinge gegenwärtig sein, wenn ihm nicht Gott gegenwärtig wäre, d. h. das Wesen, das alle Wesen in seinem einfachen Wesen enthält? Selbst allgemeine Ideen, wie z. B. die Gattung, die Art könnte sich der Geist nicht vorstellen, wenn er nicht alle Wesen in Einem Wesen schaute. Denn da jedes erschaffne Wesen nur ein besondres Wesen ist, so kann man nicht sagen, daß man etwas Erschaffnes zu seinem Objekte hat, wenn man z. B. ein Dreieck im Allgemeinen, wie es nämlich nicht ein einzelnes oder besonderes ist, sondern in seinem Begriffe alle Dreiecke enthält, betrachtet. (Ebend. Ch. 6.) Endlich der erhabenste, der schönste, der stärkste, der erste oder unabhängigste Beweis von der Existenz Gottes ist die Idee des Unendlichen. Denn ob wir gleich keinen Begriff vom Unendlichen haben, so haben wir doch unbestreitbar eine und zwar sehr deutliche Idee von Gott, eine Idee die wir nur durch unsre Verbindung mit ihm haben; denn die Idee des unendlich vollkommnen Wesens ist unmöglich etwas Erschaffnes. Der Geist hat aber nicht nur die Idee des Unendlichen, er hat sie sogar vor der des Endlichen. Denn die Idee des unendlichen Wesens erhalten wir allein dadurch, daß wir blos das Wesen denken, abgesehen davon, ob es endlich oder unendlich ist. Um aber die Idee des Endlichen zu bekommen, müssen wir nothwendig Etwas von diesem allgemeinen Begriffe des Wesens hinwegnehmen, er ist folglich früher, als der Begriff des endlichen Wesens. Der Geist nimmt daher jedes Ding nur in der Idee des Unendlichen wahr, und weit gefehlt, daß er diese Idee aus der dunklen Zusammenfassung aller seiner Ideen von den besondern Wesen bildete, so sind vielmehr alle diese besonderen Ideen nur eingeschränkte Vorstellungen vom Un-

endlichen, die an der allgemeinen Idee des Unendlichen Theil haben, gleichwie Gott selbst sein Wesen nicht von den Kreaturen hat, sondern alle besondere Wesen an dem göttlichen Sein nur auf beschränkte Weise Theil haben. (Ebend. Ch. 6.)

Die Ideen haben Wirksamkeit. Sie wirken auf den Geist, sie erleuchten ihn, sie machen ihn glücklich oder unglücklich durch die angenehmen oder unangenehmen Vorstellungen, mit welchen sie ihn afficiren. Nun kann aber nichts unmittelbar im Geiste wirken, wenn es nicht über ihm steht; Gott allein also kann auf ihn wirken, und alle unsre Ideen befinden sich daher nothwendig in der wirksamen Substanz der Gottheit, die allein auf Intelligenzen wirken und sie bestimmen kann. (Ebend. Ch. 6.) Es ist nicht möglich, daß etwas andres, als Gott selbst der Hauptzweck seiner Handlungen ist. Nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. der Glückseligkeitstrieb den er unserm Geiste eingepflanzt, sondern auch unsre Erkenntniß hat daher Gott zu ihrem Ziele; denn Alles, was von Gott kommt, kann nur für ihn sein. Wenn Gott einen Geist erschüfe und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Objekte seiner Erkenntnisse die Sonne gäbe; so würde ihn Gott für die Sonne, nicht für sich machen. Nur insofern kann daher Gott die Erkenntniß seiner Werke zum Ziele eines Geistes machen, als diese Erkenntniß zugleich eine Erkenntniß Gottes in irgend einer Weise ist. Wir könnten darum gar nichts schauen, wenn wir nicht Gott in irgend einer Weise schauten, wie wir gar kein besonderes Gut lieben könnten, wenn wir nicht das allgemeine Gut liebten. Wir sehen alle Dinge nur durch unsre natürliche Erkenntniß von Gott. Alle unsere besondern Ideen, die Ideen der erschaffnen Wesen sind nur Einschränkungen von der Idee des Schöpfers, gleichwie alle unsere Willensneigungen zu den Kreaturen nur Bestimmungen und Einschränkungen von unserer Neigung zu Gott sind. (Ebend.)

§. 75.

Die verschiedenen Erkenntnißarten des Geistes.

Es giebt vier verschiedene Erkenntnißweisen. Die Seele erkennen wir nicht, wie die Körper außer uns, durch ihre Idee; wir sehen sie aber nicht in Gott, wir erkennen sie allein durch unser Selbstgefühl oder Bewußtsein. Darum ist unsere Erkenntniß von ihr unvollkommen. Wir wissen von unsrer Seele nichts weiter, als was wir von ihr durch unser Gefühl erfahren. Hätten wir nie das Gefühl des Schmerzes, der Wärme des Lichtes gehabt, so könnten wir nicht wissen, ob unsere Seele eine Empfänglichkeit für diese Gefühle hätte. Könnten wir dagegen in Gott die Idee sehen, die unsrer Seele entspricht; so könnten wir zugleich alle ihre möglichen Eigenschaften erkennen, wie wir in der Idee der Ausdehnung alle ihre möglichen Eigenschaften erkennen können. (Ebend. Ch. 7.)

Was wir von unsrer Seele erkennen, ist vielleicht soviel als wie Nichts in Vergleich zu dem, was sie an sich ist. Denn unser Bewußtsein von uns selbst stellt uns vielleicht nur das Wenigste von unserm Wesen vor. Wir haben daher von der Natur der Seele keine so vollkommne Erkenntniß, wie von der Natur der Körper, ob wir gleich viel deutlicher die Existenz unserer Seele, als die Existenz unsres Körpers und der uns umgebenden Körper einsehen. Wir können darum auch keine Definitionen von den Modifikationen oder Bestimmungen der Seele geben. Denn da wir weder die Seele, noch ihre Modifikationen durch Ideen, sondern allein durch Empfindungen erkennen, und solche Empfindungen, wie Schmerz, Vergnügen, Wärme nicht an Worte gebunden sind; so ist klar, daß, wenn einer nie die Gefühle des Vergnügens und des Schmerzes gehabt hätte, er unmöglich durch Definitionen die Erkenntniß derselben bekommen könnte. Wir selbst für uns sind uns daher ganz dunkel und undurchsichtig; um uns zu sehen, müssen wir uns außer uns betrachten, und wir werden daher unser

Wesen nicht erkennen, bis daß wir uns in dem betrachten, der unser Licht ist, und in dem erst alle Dinge Licht werden. Denn außer Gott sind selbst die geistigsten Substanzen ganz unsichtbar.

Die Seelen der andern Menschen aber und die reinen Geister erkennen wir nur durch Vermuthung. Wir erkennen sie weder in ihnen selbst, noch durch ihre Ideen, und da sie von uns verschieden sind, so können wir sie auch nicht durch das Bewußtsein erkennen. Wir vermuthen allein, daß die Seelen andrer Menschen eben so sind, wie die unsrigen. Wir behaupten von ihnen, daß sie dieselben Gefühle, wie wir, haben, und selbst dann, wenn diese Gefühle keine Beziehung auf den Körper haben, sind wir gewiß, daß wir uns nicht täuschen, weil wir in Gott gewisse unveränderliche Ideen und Gesetze erblicken, aus denen wir mit Gewißheit erkennen, daß Gott auf die andern Geister eben so einwirkt, wie auf uns. (Liv. III. Ch. 7. u. Eclairc. sur le III. liv.) Durch sich selbst aber und ohne Ideen erkennt man die Gegenstände, wenn sie durch sich selbst intelligibel oder erkennbar sind, d. h. wenn sie auf den Geist einwirken und daher sich ihm offenbaren können; denn der Verstand ist ein rein passives Vermögen der Seele. Es ist nun aber nur Gott allein, den man durch sich selbst erkennt, denn ob es gleich außer ihm noch andere geistige Wesen giebt, die auch durch ihre Natur erkennbar zu sein scheinen; so ist es doch nur Gott allein, der in dem Geiste wirken und sich ihm enthüllen kann. Nur von Gott allein haben wir daher eine unmittelbare und direkte Anschauung; denn nur er kann den Geist durch seine eigne Substanz erleuchten; und es ist daher auch in diesem Leben nur unsre Einheit mit Gott die Ursache, daß wir das zu erkennen fähig sind, was wir erkennen. Es ist unmöglich, zu denken, daß etwas Erschaffnes das Unendliche vorstellen könne, daß das Wesen ohne Einschränkung, das unendliche, das allgemeine Wesen durch eine Idee, d. h. ein besonderes, *ein von dem* allgemeinen und unendlichen Wesen verschiedenes Wesen

mte vorgestellt werden. Was aber die besondern Wesen betrifft, so es nicht schwer zu begreifen, daß sie durch das unendliche Wesen, elches sie in seiner höchst wirksamen und folglich höchst intelligiblen Substanz enthält, können vorgestellt werden. Wir müssen daher behaupen, daß wir Gott durch sich selbst erkennen, obgleich unsre Erkenntiß von ihm in diesem Leben sehr unvollkommen ist. (Liv. III. Ch. 7.)

§. 76.

Die Anschauungsweise der Dinge in Gott.

Die Körper dagegen mit ihren Eigenschaften erkennen wir, wie oben gezeigt wurde, nur vermittelst Ideen, weil sie nicht durch sich selbst intelligibel sind, und daher nur in dem Wesen geschaut werden können, welches sie auf ideale Weise in sich enthält. Deßwegen ist unsre Erkenntniß von ihnen auch sehr vollkommen, d. h. unsre Idee von der Ausdehnung ist inhaltsreich genug, um durch sie alle ihre nur immer möglichen Eigenschaften zu erkennen; was unsrer Erkenntniß von der Ausdehnug, den Figuren und Bewegungen mangelt, ist nicht ein Mangel der Ideen, die sie vorstellen, sondern unsres Geistes, der sie betrachtet. (Ebend. Ch. 7 Nr. 3.)

Die Körper sehen (das Sehen hier blos im Sinne des Wahrnehmens vermittelst des Gesichtssinnes genommen), heißt aber nichts andres, als in seinem Geiste die Idee der Ausdehnung, die ihn mit verschiedenen Farben berührt oder bestimmt, wirklich gegenwärtig haben. Die Körper sieht man daher nur in der idealen und allgemeinen Ausdehnung, die durch die Farben erst sinnlich und besondert wird, und die Farben sind nichts, als die sinnlichen Vorstellungen, die die Seele von der Ausdehnung hat, wenn diese in ihr wirkt und sie modificirt. Unter der Ausdehnung ist aber natürlich nur immer die intelligible, die Idee oder der Archetyp der Materie zu verstehen; denn die materielle Ausdehnung kann ja offenbar nicht unmittelbar auf den Geist einwirken. Sie ist absolut unsichtbar durch sich

selbst; es sind nur die intelligibeln Ideen, die Intelligenzen afficiren können. (Rép. à M. Regis.)

Wie alle besondern Körper aus einer allgemeinen Ausdehnung oder Materie bestehen und einer besondern Form; so sind alle besondern Ideen der Körper nichts weiter, als die allgemeine Idee der Ausdehnung in verschiedenen Formen, oder wird in allen bestimmten ausgedehnten Dingen nur die Ausdehnung auf eine bestimmte Weise angeschaut. Alles Ausgedehnte sehen wir darum nur in der Ausdehnung, oder allgemeinen Idee der Ausdehnung. Diese Idee ist daher auch der hauptsächliche Beweis, daß wir alle Dinge in Gott sehen; denn die Idee der Ausdehnung kann sich nur in Gott finden, sie kann keine Modifikation unserer Seele sein. Alle Modifikationen eines endlichen Wesens sind nothwendig endlich; denn, da die Modifikation einer Substanz eine bestimmte Weise ihres Seins ist, so kann sie offenbar keinen größern Umfang haben, als die Substanz selbst. Nun ist aber unser Geist beschränkt und die Idee der Ausdehnung unbeschränkt; denn wir können sie nicht erschöpfen, noch Grenzen in ihr entdecken. Man sieht daher die Körper nur in Gott, da sich die Idee der Ausdehnung, in der wir alle Dinge sehen, wegen ihrer Unbeschränktheit nur in ihm finden kann. (Ebd.)

Daß wir aber sinnliche Körper und reelle Figuren sehen, dazu ist nicht nöthig, daß es auch in Gott selbst oder in der idealen Ausdehnung sinnliche Körper und wirkliche Figuren giebt. Der Geist kann einen Theil von der unendlichen idealen Ausdehnung, die Gott enthält, wahrnehmen und daher in Gott alle Figuren erkennen; denn jede begrenzte ideale Ausdehnung ist nothwendig eine ideale Figur, da die Figur ja weiter nichts, als eine Begrenzung der Ausdehnung ist. Einen bestimmten Körper aber sehen oder fühlen wir, wenn seine Idee, d. i. eine bestimmte Figur der idealen und allgemeinen Ausdehnung sinnlich und besondert wird durch die Farbe oder irgend eine andere sinnliche Vorstellung, mit der seine Idee die Seele afficirt, und welche die Seele mit ihr verbindet; denn die Seele breitet fast immer ihre

Gefühle über die Ideen aus, die auf sie einen lebhaften Eindruck machen. Man muß die ideale Welt daher nicht in ein solches Verhältniß zu der sinnlichen oder materiellen setzen, als wenn es z. B. in ihr eine ideale Sonne, einen idealen Baum gäbe, um uns die Sonne oder den Baum vorzustellen. Denn da jede ideale Ausdehnung als ein Kreis oder in der idealen Form einer Sonne, eines Baums oder Pferdes vorstellbar ist, so kann sie uns zur Vorstellung der Sonne, eines Baums, eines Pferdes dienen, folglich eine ideale Sonne, ein idealer Baum u. s. w. werden, wenn die Seele auf Veranlassung der Körper eine Empfindunng mit diesen idealen Gegenständen oder Ideen verbinden kann, d. h. wenn diese Ideen die Seele mit sinnlichen Vorstellungen afficiren. (Eclairc. sur le III. Liv. X. Ecl.) Die sinnlichen Dinge nehmen wir daher auch nicht mit einem vom Verstande verschiednen Vermögen wahr, es ist der Verstand selbst, der die Dinge, wenn sie abwesend sind, sich vorstellt, und der sie fühlt, wenn sie gegenwärtig sind. Die Einbildungskraft und die Sinne sind nichts, als der Verstand selbst, inwiefern er die Gegenstände durch die Organe des Körpers wahrnimmt; denn der Verstand ist nichts weiter, als die Fähigkeit der Seele, alle Dinge, oder, was eins ist, die Ideen aller Dinge in sich aufzunehmen. (Liv. I. p. 4.)

§. 77.

Die allgemeine Vernunft.

Gott ist also die intelligible Welt, das Licht des menschlichen Geistes. Wäre diese Wahrheit nicht abstrakter und metaphysischer Natur, so bedürfte es keiner weitern Beweise. Aber das Abstrakte ist den meisten Menschen unbegreiflich, nur das Sinnliche bewegt und fesselt ihren Geist. Was über die Sinne und die Einbildungskraft hinausgeht, können sie nicht zum Objekt ihres Geistes machen und folglich nicht begreifen.

Hier also noch einige Gründe. Jedermann gesteht ein, daß alle

Menschen fähig sind, die Wahrheit zu erkennen, und selbst die am wenigsten erleuchteten Philosophen räumen ein, daß der Mensch an einer gewissen Vernunft, die sie nicht näher bestimmen, Antheil hat; deßwegen definiren sie ihn als ein der Vernunft theilhaftiges Wesen. Denn jeder weiß, wenigstens dunkel, daß die wesentliche Differenz des Menschen in seiner Einheit mit der allgemeinen Vernunft enthalten ist, obgleich in der Regel keiner weiß, was denn diese Vernunft in sich enthält, und sich darum bekümmert, es zu entdecken. Ich weiß z. B., daß zwei mal zwei vier macht, und daß man seinen Freund seinem Hunde vorziehen muß, und ich bin gewiß, daß es keinen Menschen in der Welt giebt, der es nicht eben so gut, wie ich, wissen kann. Nun erkenne ich aber nicht diese Wahrheiten in dem Geiste der Andern, wie auch die Andern sie nicht in dem meinigen erkennen. Nothwendig giebt es also eine allgemeine Vernunft, die mich und alle Intelligenzen erleuchtet. Denn, wenn die Vernunft, die ich befrage, nicht dieselbe wäre, die den Chinesen auf ihre Fragen an sie antwortet; so könnte ich es doch offenbar nicht so bestimmt wissen, als ich es weiß, daß die Chinesen dieselben Wahrheiten einsehen, die ich einsehe. Die Vernunft, die wir befragen, wenn wir in uns gehen, ist daher eine allgemeine Vernunft. Ich sage, wenn wir in uns gehen; denn ich meine nicht die Vernunft, der ein leidenschaftlicher Mensch folgt. Wenn einer das Leben seines Pferdes dem seines Kutschers vorzieht, so hat er dazu wohl auch seine Gründe, aber es sind nur besondere Gründe, vor denen jeder vernünftige Mensch zurückschaudert, und die in Wahrheit unvernünftig sind, weil sie der höchsten Vernunft oder der allgemeinen Vernunft, die alle Menschen befragen, widersprechen.

Ich bin gewiß, daß die Ideen der Dinge unveränderlich und die ewigen Wahrheiten und Gesetze nothwendig sind; es ist unmöglich, daß sie anders sind, als sie sind. Nun finde ich aber in mir nichts Unveränderliches und Nothwendiges; ich kann nicht sein, oder nicht so sein, als ich bin; es kann Geister geben, die mir nicht

gleichen, und doch bin ich gewiß, daß es keine Geister giebt, die andre *Gesetze* und *Wahrheiten* erkennen, als ich; denn jeder Geist sieht nothwendig ein, daß zwei mal zwei vier macht, und daß einer seinen Freund seinem Hunde vorziehen muß. Es ist daher ein nothwendiger Schluß, daß die Vernunft, die alle Geister befragen, eine *ewige* und *nothwendige Vernunft* ist.

Es ist ferner evident, daß eben diese Vernunft *unendlich* ist. Der Geist des Menschen erkennt klar, daß es eine unendliche Anzahl von intelligibeln Dreiecken, Vier- und Fünfecken und andern ähnlichen Figuren giebt und geben kann. Er erkennt nicht nur, daß es ihm niemals an Ideen von Figuren mangeln wird, und daß er immer noch neue entdecken kann, selbst wenn er sich auch eine ganze Ewigkeit hindurch nur mit diesen Arten von Ideen beschäftigte; sondern er nimmt selbst auch das *Unendliche* in der *Ausdehung* wahr denn er kann nicht zweifeln, daß seine Idee vom Raume unergründlich ist*). Der Geist ist nun wohl endlich; aber unendlich muß die Vernunft sein, die er befragt; denn er schaut klar das Unendliche in dieser höchsten Vernunft an, obgleich er es nicht begreift, und kann die Vernunft nicht erschöpfen; sie hat auf jede seiner Fragen, es sei auch worüber es nur immer wolle, eine Antwort bereit.

Wenn es aber wahr ist, daß die Vernunft, an der alle Menschen Antheil haben, allgemein ist, wahr, daß sie ewig und nothwendig ist; so ist es gewiß, daß sie nicht von der *Vernunft Gottes* selbst *unterschieden* ist; denn nur das allgemeine und unendliche Wesen enthält in sich selbst eine allgemeine und unendliche Vernunft. Alle erschaffne Wesen sind *besondere* Wesen: die allgemeine Vernunft ist

*) Das Unendliche nimmt übrigens M. häufig und so auch hier, was sich namentlich in dem Beispiel von einer Irrationalgröße zeigt, das er bei dieser Gelegenheit giebt, in einem sehr unphilosophischen Sinne, im Sinne der bloßen Grenzenlosigkeit. Jedoch in Beziehung auf das, was er damit beweisen will, ist es ganz gleichgültig, wie das Unendliche aufgefaßt und bestimmt wird.

also keine Kreatur. Nichts Erschaffnes ist unendlich, die unendliche Vernunft ist also nicht erschaffen. Die Vernunft aber, die wir befragen, ist nicht blos allgemein und unendlich; sie ist auch nothwendig und unabhängig, ja wir fassen sie gewissermaßen unabhängiger, als Gott selbst; denn Gott kann nur in Gemäßheit dieser Vernunft handeln; er hängt von ihr in einem gewissen Sinne ab, er muß sie befragen und befolgen. Gott jedoch befragt nur sich selbst; er hängt von nichts ab. Die allgemeine Vernunft ist also von Gott selbst nicht unterschieden; sie ist mit ihm von gleicher Ewigkeit und Wesenhaftigkeit. (X. Eclairc. sur le III. Liv.)

§. 78.

Gott das Princip und das wahre Objekt des Willens.

Wie Gott das Princip aller Erkenntniß im Geiste ist, so ist er auch in ihm das Princip aller Bewegung und Thätigkeit, das Princip des Willens und der Neigungen.

Wie die Geister nichts erkennen können, wenn sie nicht Gott erleuchtet, nichts fühlen, wenn sie nicht Gott bestimmt; so können sie auch nichts wollen, wenn nicht Gott in ihnen den Trieb zum Guten überhaupt, d. h. zu Gott erweckt. Sie können zwar dieser Bewegung oder diesem Triebe eine andere Richtung geben, nämlich die Richtung auf andere Objekte, als Gott, aber dieses Können kann man wohl nicht ein positives Vermögen nennen. Denn wenn Sündigen-können ein Vermögen ist, so ist das ein Vermögen, das der Allvermögende nicht hat. Hätten die Menschen von sich selbst die Macht oder das Vermögen, das Gute zu lieben, so könnte man ihnen wohl einige Macht zuschreiben; aber die Menschen können nur deßwegen lieben, weil Gott will, daß sie lieben, und sein Wille seine Wirkung nicht verfehlt. Sie können nur lieben, weil Gott unaufhörlich den Trieb zu dem allgemeinen Gut, d. h. zu sich in ihnen erzeugt; denn, da sie Gott seinetwegen erschafft, so erhält er sie auch nicht, ohne sie an sich zu ziehen oder ihnen den

Impuls zu seiner Liebe zu geben. (T. II. L. VI. P. II. ch. 3. und L. III. P. II. ch. 6.)

Der Wille ist nichts andres, als der natürliche Trieb zu dem unbestimmten und allgemeinen Gut und die Freiheit oder Kraft unsres Geistes, jenen Trieb auf Objekte hinzurichten, die uns gefallen, und so die vorher unbestimmten Neigungen unsrer Natur jetzt durch die Richtung auf irgend ein besondres Objekt zu bestimmen. Daß wir wollen, d. i. das Gute überhaupt verlangen und zu ihm uns hinneigen, ist daher zwar eine Nothwendigkeit; daß wir aber dieses oder jenes wollen, zu diesem besondern Gut uns bestimmen, ist unsre Freiheit; denn Gott treibt uns unaufhörlich und durch einen unwiderstehlichen Eindruck zur Liebe des Guten überhaupt an. Gott stellt uns zwar auch die Idee eines besondern Gutes vor, oder giebt uns das Gefühl von ihm; denn nur er erleuchtet uns, und die uns umgebenden Körper können nicht auf uns einwirken, noch sind wir selbst unsre Glückseligkeit oder oder unser Licht. Gott bewegt uns daher auch zu dem besondern Gute hin, insofern er in uns die Vorstellung davon erzeugt; denn Gott erregt in uns den Trieb zu allem, was gut ist. Aber Gott treibt uns nicht nothwendig, noch unwiderstehlich zur Liebe dieses Gutes an. Es steht in unsrer Freiheit, ob wir uns bei diesem besondern Gute aufhalten oder weiter gehen wollen. Denn wir haben das Vermögen, an alle Dinge zu denken, weil unsre natürliche Liebe zu dem Guten überhaupt alle Güter umfaßt, an die wir denken können, und wir können zu jeder Zeit an alle Dinge denken, weil wir mit dem vereint sind, der alle Dinge in sich enthält. Wir haben daher ein Selbstbestimmungsprincip in uns, und dieses Princip ist immer frei in Betracht der besondern Güter. Denn, da wir sie prüfen und mit unsrer Idee vom höchsten Gute oder mit andern besondern Gütern vergleichen können, so sind wir nicht zu ihrer Liebe gezwungen. (Eclairc. I. Ecl.)

Gott ist also, wie das Princip des Willens, so auch das wahre, das eigentliche Objekt desselben. Denn es ist unbezweifelbar, daß

Gott der Urheber aller Dinge ist, daß er sie um seinetwillen geschaffen hat, und daß er das menschliche Herz durch einen unwiderstehlichen Impuls stets zu sich hinreißt. Gott kann ja nicht wollen, daß irgend ein Wille ihn nicht liebt, oder ihn weniger, als irgend ein andres Gut liebt, wenn es anders außer ihm ein Gut noch geben kann. Denn er kann nicht wollen, daß ein Wille das nicht liebe, was der höchste Grad des Liebenswürdigen ist, und das am meisten liebe, was der geringste Grad des Liebenswürdigen ist. Unsre eingeborne oder natürliche Liebe hat daher Gott zu ihrem Objekte; denn sie kommt von Gott, und es wäre nichts im Stande, diese Neigung zu Gott von ihm abzuwenden, als Gott selbst, der sie uns eindrückt. Jeder Wille folgt daher nothwendig den Bewegungen dieser Liebe. Die Gerechten, wie die Gottlosen, die Seligen, wie die Verdammten lieben Gott mit dieser Liebe. Denn da diese unsre natürliche Liebe zu Gott eins ist mit unsrer natürlichen Neigung zu dem allgemeinen Gut, zu dem unendlichen Gut, zu dem höchsten Gut; so ist offenbar, daß alle Geister Gott mit dieser Liebe lieben, da nur er allein das allgemeine Gut, das unendliche, das höchste Gut ist. Denn alle Geister und selbst die Teufel brennen vor Begierde, glücklich zu sein, und das höchste Gut zu besitzen, und verlangen es ohne Wahl, ohne Ueberlegung, ohne Freiheit, blos aus einem nothwendigen Triebe ihrer Natur. Da wir für Gott erschaffen sind, für ein unendliches Gut, für ein Gut, das alle Güter in sich faßt; so kann daher auch erst der Besitz dieses Gutes das Verlangen, den Trieb unsrer Natur stillen. (Liv. III. ch. 4. u. L. I. ch. 17.)

§. 79.

Gott das Princip aller Thätigkeit und Bewegung der Natur.

Gott ist eben so, wie das Princip aller geistigen Bewegungen, das Princip aller Wirkungen und Bewegungen in der Natur. Denn die Materie ist durchaus ohne Thätigkeit. (Ebend. L. V

ch. 1.) Die heidnischen Philosophen nahmen zwar zur Erklärung der Wirkungen in der Natur substanzielle Formen, reelle Qualitäten und andre ähnliche Wesenheiten an; allein, wenn man die Idee der Ursache oder der Macht, zu wirken, sorgfältig untersucht, so stellt diese Idee unbezweifelbar etwas Göttliches vor. Denn die Idee einer höchsten Macht ist die Idee der höchsten Gottheit, und die Idee einer geordneten Macht die Idee einer niedern, aber dennoch wahren Gottheit, wenigstens im Sinne der Heiden, vorausgesetzt nur, daß sie die Idee einer Macht oder wahren Ursache ist. Man nimmt daher etwas Göttliches in den Körpern an, wenn man Formen, Fähigkeiten, Qualitäten, Kräfte, oder reelle Wesen, die durch die Kraft ihrer Natur gewisse Wirkungen hervorzubringen im Stande sind, annimmt und geräth so unmerklich durch die Verehrung der Philosophie der Heiden in ihre Gesinnungen hinein. Denn es ist nicht einzusehen, wie man nicht wahre Mächte oder Ursachen fürchten und lieben sollte, Wesen, die auf uns wirken, die uns strafen können mit Schmerzen, lohnen mit Vergnügungen, und noch schwerer aber ist es einzusehen, wie man sie nicht verehren sollte, da Furcht und Liebe die wesentlichen Bestandtheile der Verehrung ausmachen. Allein wie es nur Einen wahren Gott giebt, so giebt es auch nur Eine wahre Ursache, die Natur oder Kraft jedes Wesens ist nur der Wille Gottes. Alle Natururfachen sind nicht wahre Ursachen, sie sind nur die gelegenheitlichen Ursachen. (T. II. L. VI. P. II. ch. 3.)

Alle Körper, sie mögen nun klein oder groß sein, haben nicht die Kraft oder das Vermögen, sich zu bewegen. Aber eben so, wie den Körpern das Vermögen mangelt, sich zu bewegen, mangelt den Geistern die Kraft, sie zu bewegen. Ihr Wille ist nicht im Stande, auch nur den allerkleinsten Körper von der Welt zu bewegen; denn es findet offenbar keine nothwendige Verbindung zwischen unserm Willen, z. B. den Arm zu bewegen, und der Bewegung selbst dieses Armes

Statt. Es ist allerdings wahr, daß sich der Arm bewegt, wenn wir es wollen, und wir also die natürliche Ursache der Bewegung unsers Arms sind. Aber die natürlichen Ursachen sind nicht die wahren Ursachen, sondern nur die gelegenheitlichen oder veranlassenden, die selbst nur durch die Kraft und Wirksamkeit Gottes wirken. Eine wahre Ursache ist nur eine solche, mit welcher die Wirkung in einer nothwendigen Verbindung steht. Nun kann aber nur zwischen dem Willen Gottes, d. i. des unendlich vollkommnen und allmächtigen Wesens, und zwischen der Bewegung der Körper der Geist eine nothwendige Verbindung, und zwar eine solche erkennen, daß es ein Widerspruch wäre, wenn auf seinen Willen oder Befehl, daß ein Körper bewegt sei, doch keine Bewegung erfolgte. Gott allein ist also die wahre Ursache und hat wahrhaft das Vermögen in sich, die Körper zu bewegen. Alle Kräfte der Natur sind in der That und Wahrheit nur der Wille Gottes. (Ebend.)

---

§. 80.

Der wahre Sinn der Malebranch'schen Philosophie.

Um den wahren Sinn, die eigentliche Idee der Malebranch'schen Philosophie, deren interessantester und wesentlichster Gedanke ist, daß wir alle Dinge nur in und durch Gott erkennen, oder alle Dinge nur in ihm Objekte unsrer Anschauung und Erkenntniß werden können und sind, muß man nicht blos den Gegensatz zwischen Geist nnd Körper im Auge haben, welchen die Philosophie des Cartesius fixirte, und wovon M. ausging, sondern, wie schon in der Einleitung angeführt wurde, hauptsächlich bedenken, daß dieser die Seele oder den Geist als ein besonderes Wesen faßte, eine Auffassung, die übrigens nichts weiter als eine nähere Bestimmung jenes Gegensatzes ist, denn entgegengesetzte Wesen sind eben besondere, daß also bei ihm, da die Besonderheit *wesentlich* Vielheit und Einzelheit in sich schließt, die Anschauung des

Geistes als lauter Geister, als einer Vielheit von Geistern, d. i. eben als eines einzelnen Wesens — denn mit einem Einzelnen sind zugleich viele Einzelne gesetzt — zu Grunde liegt. M. ging von der Theologie in die Philosophie über, aber er wird von ihr nicht frei; es bleiben die Vorstellungen der Theologie, wenn er sie gleich größtentheils nur anwendet, um sie aufzuheben, dennoch wenigstens die äußere Grundlage seiner Gedanken. In der Theologie ist nämlich der Geist nur als lauter einzelne Geister, d. i. als Personen Gegenstand, und der Geist, die Einheit des Geistes oder der vielen Geister kommt nur zum Vorschein als ein Geist, der selbst wieder ein besonderer Geist ist, zugleich aber nicht, wie die andern, einer unter den vielen, sondern einzig ist, keinen seines Gleichen hat, als der vollkommene Geist über den andern als ihre Einheit insofern steht, inwiefern sie vor ihm alle gleich sind. Wenn daher M., der von der Theologie ausgeht, vom Geiste von der Seele spricht; so versteht er darunter nichts, als die sogenannten erschaffenen Geister, die vielen einzelnen Seelen, die Personen, die Menschen. M. sagt daher auch gleichbedeutend: bald esprit, bald esprits créés, bald wieder les esprits, bald les hommes.

M. versteht unter dem Geiste, der Seele nichts Andres eben, als das Ich, das unmittelbar nur mit sich identische, unmittheilbare, einfache, einzelne Selbst des Menschen, das, als einzelnes Selbst, nur im Gefühle sich Objekt ist und erkennt, nur so viel von sich weiß, als es erlebt, erfährt. Die Seele, sagt M., erkennt sich nicht durch die Ideen, sondern nur durch das Selbstgefühl, durch die Erfahrung des innern Gefühls. Je sens mes perceptions (d. i. nicht die Ideen, die allgemein oder objektiv sind, sondern die Affektionen derselben in mir, sie, wie sie als allgemeine, zugleich meine, in mir sind, oder die Vorstellung, die Gefühle in mir von den Ideen) sans les connoitre, parce que n'ayant une idée claire de mon ame je ne puis découvrir que par le sentiment intérieur les modifications, dont je suis capable. (Réponse à Mr. Regis.) Lorsque nous

voyons les choses en nous, ... nous ne voyons que nos sentimens et non pas les choses. (Rech. de la V. Liv. IV. ch. 11.

Unter den Dingen, die in der Seele sind, oder unter den Modifikationen oder Bestimmungen der Seele versteht daher M. auch hauptsächlich nur die selbstischen Bestimmungen der Seele, die Empfindungen die Gefühle z. B. des Schmerzes, Vergnügens, selbst die sinnlichen Empfindungen, wie Wärme, Farbe, die von der cartesischen Schule blos für Bestimmungen der Seele gehalten wurden, ob er gleich auch unter die Modifikationen, unter denen er die sensations, die passions und inclinations aufführt, auch die pures intellections rechnet**). Aber unter diesen pures intellections können nichts verstanden werden als die Vorstellungen überhaupt oder die reinen Begriffe nur insofern, als sie nicht in der Beziehung auf ein Objekt, sondern nur als das Selbst gedacht werden, etwas Subjektives ausdrücken, das Selbstgefühl des Individuums afficiren.

Aus dieser Auffassung des Geistes, welcher nichts Andres zu Grunde liegt, als die Vorstellung vom Menschen, inwiefern er sich von der Außenwelt und von andern unterscheidet, sein innres eignes Selbst erfaßt, und dieses Selbst seine Seele, seinen Geist nennt, ergiebt sich nun mit Nothwendigkeit der Gedanke, daß wir alle Dinge in Gott sehen und erhellt zugleich, was denn eigentlich der Sinn desselben ist. Denn was das Wesen des einzelnen Geistes, als einzelnen ausmacht, was den Menschen zum Menschen als Individuum macht, ist eben sein unmittelbares, innres Selbstbewußtsein oder Selbstgefühl, sein Ich oder Selbst, das Princip seiner Gefühle, Leidenschaften, Neigungen und übrigen Modifikationen***). Nun hat aber — eine unbezweifelbare Thatsache —

*) Man vergleiche z. B. Eclaircissement sur la R. de la Vérité XI. Eclairc. [illegible] la III. liv.

**) Man vergl. z. B. l. c. XI. Ecl.

***) Unendlich ist die Confusion in diesem Paragraphen, an dem ich daher auch so viel als möglich gestrichen habe. Sie liegt aber keineswegs nur in den Worten: [illegible]

der Mensch allgemeine und nothwendige Ideen, die für alle gelten, in denen alle übereinstimmen; er hat zum Gegenstand ideale Objekte, die alle auf die nämliche Weise ansehen und ansehen müssen. Das Gefühl gehört ihm an, das ist in ihm, das ist sein; aber das ideale Objekt, das ist mehr, als er, das ist nicht Bein von seinem Bein, Fleisch von seinem Fleisch, das ist nicht sein, das ist Allgemein, nicht in ihm, inwiefern er nur ein Einzelnes, ein Besonderes ist, — denn in ihm, als Einzelnen, können nur einzelne Ideen, die aber darum keine Ideen mehr sind, sondern Gefühle, Affektionen, kann nur Subjektives sein, — das ist also nur in dem, was allgemein ist, gehört nur dem an, was selbst nicht dieses oder jenes, sondern allgemeines Wesen ist. Dieses ist aber Gott; die Ideen sind also allgemeinen Wesens, nicht menschlichen, besondern Wesens, sie sind in Gott, aber denn, weil Gott das allgemeine Wesen ist, sind sie zugleich auch die Ideen des Menschen, das Gott- und Menschgemeine. Nous ne les (créatures) voyons qu'en lui (Dieu), que par lui, que comme lui, je veux dire, que dans les mêmes idées que lui. De sorte que nous penserons comme lui. Nous aurons par les mêmes idées quelque société avec lui. (Réponse à Mr. Regis.) Sind aber

---

Selbst, einzelner Geist, Mensch, Individuum; sie liegt in der Sache, im Wesen der Abstraktion, der Philosophie, welche die Thätigkeit des Denkens vom Menschen absondert und zu einem selbstständigen Wesen macht, dem sich aber doch stets unwillkürlich wieder das sinnliche Bild des Menschen unterschiebt. Ich denke, ich bin. Wer ist denn aber das Ich in diesem Cogito? Ist es ganz und gar in diesem Denken enthalten? Nein! nur das Ich, „inwiefern" es ein denkendes Wesen ist. Also haben wir noch ein andres Ich, ein Ich, das kein denkendes, sondern ausgedehntes sinnliches Ich oder Wesen ist. Warum spaltest Du mich aber in zwei Wesen? Warum soll denn nicht Ich, dieses sinnliche, ausgedehnte Wesen auch das denkende sein? Weil „Ich denke," Ich universal, aber die res extensa eine res singularis ist? Ist denn aber nicht Jeder auch Dieser, Ausgedehnter? Stimmst Du denn nicht deßwegen im Denken mit andern Menschen überein, weil Du im Leibe mit ihnen übereinstimmst? Könntest Du mit einem Philosophen fraternisiren, wenn er Dir zum Zeichen seiner Freundschaft statt der menschlichen Hand eine Katzenpfote oder Bärentatze reichte?

die Ideen in Gott, so schauen wir an und erkennen die Dinge nur in Gott; denn wir erkennen sie nur durch die Ideen.

Die Haupt- und Grundidee aber, in der wir alle Dinge anschauen, ist die Ausdehnung; denn alle Dinge außer uns, d. i. alle Körper sind ausgedehnt, und diese Idee ist nicht etwa abgezogen von der Wahrnehmung der besondern, ausgedehnten Dinge oder aus einer konfusen Zusammenfassung derselben in eine Idee gebildet. Im Gegentheil, daß ich Etwas, was ein Körper ist, sehe, daß ich es als Körper, als Ausgedehntes wahrnehme, dazu ist die Idee der Ausdehnung vorausgesetzt. Sehen heißt eben nichts andres, als ein Ausgedehntes als Ausgedehntes wahrnehmen, und selbst dem sinnlichen Wahrnehmen des Sehens ist daher die Idee der Ausdehnung vorausgesetzt; ich kann die Dinge nur im Raume, d. i. in der Ausdehnung sehen, sie sind mir nur in ihr und durch sie Objekt; der Raum, die Ausdehnung oder ihre Idee ist daher eher in mir, als die Idee der bestimmten ausgedehnten Dinge. Alle besondere Dinge kann ich deßwegen nur anschauen, erkennen und denken in der allgemeinen und unendlichen Idee der Ausdehnung. Tous les corps sont présens à l'ame, confusément et en général, parce qu'ils sont renfermés dans l'idée de l'étendue. (R. à Mr. Regis.) Diese Idee nun oder Anschauung der Ausdehnung und aller Dinge in ihr ist aber eine nothwendige, allen Geistern gemeine, in allen sich selbst gleiche, ewige Anschauung, also eine Anschauung nothwendiger und allgemeiner Natur, folglich die Anschauung Gottes selbst. Cette idée est éternelle, immuable, nécessaire, comme à tous les esprits et à Dieu même: ainsi elle est bien différente des modalités changeantes et particulières de notre esprit. (l. c.) Um diese Idee nicht mißzuverstehen, muß man sich nur nicht vorstellen, als hätten wir auch die sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen von den Dingen in Gott, als sähe ich z. B. diesen Baum von dieser besondern Höhe, dieser besondern Farbe in Gott. Nicht dieses sinnliche

bestimmte Sehen, das einfache Sehen nur in diesem bestimmten Sehen, das allgemeine und nothwendige Sehen, nämlich, daß ich den Baum als Ausgedehntes ansehen muß, ihn als diesen Baum mit seiner besondern Gestalt und Farbe nur sehen kann, wiefern, wenn und indem ich ihn als Ausgedehntes schaue, ist das Sehen in Gott. Die sinnlichen Qualitäten oder die Empfindungen sind nur in mir; in mir dem besondern, dem bestimmten Wesen, dem Empfindenden wird die allgemeine, aller möglichen Formen und Bestimmungen fähige Ausdehnung auf Veranlassung der äußern Körper, wenn ich sie sehe, eine besondere, wird sie bestimmt, empfindbar. Il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayons en Dieu les sentimens, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous; car Dieu connoit bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous appercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception sentiment et idée pure. Le sentiment est une modification de notre ame. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu. (Rech. de la V. III. P. II. ch. 6.)

Der Sinn des Malebranch'schen Grund- und Hauptsatzes, daß wir alle Dinge nur in Gott sehen, läßt sich einfach so veranschaulichen: die Seele ist ein besonderes, bestimmtes Wesen, eben so wie die Materie und alle materiellen Dinge solche bestimmte besondere Wesen sind, d. i. die Seele oder der Mensch ist ein dunkles, unklares, finstres Wesen, eben so wie die materiellen Dinge; denn die Besonderheit, die bestimmte Beschaffenheit verdunkelt, macht trüb und finster; das reine Wasser z. B. ist wohl hell, durchsichtig, aber ein Wasser mit besondern Ingredienzen und Beschaffenheiten ist trüb. Die Seele kann daher unmöglich in sich oder durch sich die Dinge erkennen und sehen; denn zum Erkennen und Sehen ist Licht erforderlich, sie kann als ein besonderes Wesen en so wenig in sich und durch sich die Dinge erkennen, als wir durch ı besonderes, bestimmtes Licht, die Farbe die Dinge wahrnehmen

können, da die Anschauung der Farben die Anschauung des Lichts voraussetzt, nur in ihr möglich ist. Gott ist daher nur das Licht der Menschen; denn er ist kein besonderes, sondern ein allgemeines, beschaffenheitsloses Wesen; er ist allein das reine, das klare, durch keine Bestimmtheit getrübte Wesen; wir können daher nur in ihm die Anschauung der Dinge haben, wie wir nur im Lichte die Farben oder farbigen Dinge sehen. *Les idées que nous voyons en lui sont lumineuses.* (R. à Mr. Regis.)

Der wahre Sinn des Malebranche'schen Hauptsatzes ist also kein andrer als der: Gott ist die Vernunft oder der Geist in uns, oder: der Geist, die Vernunft in uns ist Gott*). *Elle (scl. la substance de Dieu) est la lumière ou la raison universelle des esprits.* (l. c.) Da M. den Geist nur im Sinn des einzelnen Geistes erfaßt, ihn für eins mit dem Menschen nimmt, der seine eigentliche individuelle Existenz nur in seinem moralischen und empfindenden Selbst, im Gefühl, Herz u. dgl. hat, kurz so, wie er Objekt der Theologie und der empirischen Psychologie überhaupt ist;. so war es ganz richtig und konsequent von ihm, so war er darin und nur darin allein Philosoph, daß er die allgemeinen Begriffe, die allgemeinen und nothwendigen Ideen, die, als diese, dem einzelnen Geiste nicht angehören, nicht in ihm, nicht aus ihm sein können, in Gott setzte, ihn nur durch Gott die Dinge sehen und erkennen ließ**). Der große Mangel an

*) Eine Wahrheit, die schon die Griechen erkannt und ausgesprochen hatten. Ὁ Ἐμπεδοκλῆς τῷ ἐν ἑαυτῷ λόγῳ (worunter nichts andres, als der Geist oder die Vernunft verstanden werden kann) τὸν ἐκτὸς κατείληφεν. (Sextus Empir. adv. Gramm. l. c. 13. 303.) Und bei Euripides findet sich irgendwo ausdrücklich der Satz: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός.

**) Leibnitz accommodirt in seinem *Examen des principes du R. P. Malebranche*, den er ganz aus seinem eignen Standpunkt prüft und beurtheilt, das Princip Malebranche's seinen Gedanken auf folgende Weise: *Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immédiat externe des Ames, puisqu'il n'y a que lui hors de l'ame qui*

M. aber ist eben der, daß er von jener Vorstellung des Geistes und allen mit ihr zusammenhängenden Folgen ausgeht, und so überhaupt nicht frei wird von der Theologie. Aus dieser Verschmelzung der theologischen, besonders Augustinischen Vorstellungen mit seiner Philosophie ergeben sich alle Schwächen, Unbegreiflichkeiten, Willkürlichkeiten, Unklarheiten und Widersprüche in derselben. Daher kommen die vielen unpassenden Ausdrücke und Vorstellungen, die sich in ihm finden, daher, daß er von der Gnade, vom Willen, von der Macht Gottes ableitet, was er aus innrer Nothwendigkeit, von bestimmten, Erkenntniß gewährenden Begriffen ableiten sollte. So bemerkt schon Locke (Examen du sentiment du P. Malebranche etc. Oeuvres diverses Tom. II. p. 184, 169), der ihn übrigens, so recht er in vielen einzelnen Punkten hat, doch in den wesentlichen Punkten (man vergleiche z. B. p. 161, 176, 180, 190) unrichtig versteht, ohne auf die eigentliche Idee einzugehen, den Widerspruch, daß er die Anschauung und Erkenntniß der Dinge erst von der Einheit des Geistes mit Gott, und dann doch gleich wieder von der Gnade, dem Willen Gottes abhängig macht, Gott dem Geiste nur das offenbaren läßt, was ihm gefällt. (R. d. l. Vér. III. P. II. ch. 6.) Der Hauptmangel aber, der aus jener Verschmelzung theologischer Vorstellungen und philosophischen Denkens hervorgeht, ist folgender. Gott ist zwar als das allgemeine Wesen bestimmt, es sind alle Wesen, auch die materiellen in ihm enthalten und aufgehoben; die Materie ist daher insofern keine unüberwundene Realität für Gott,

---

agisse immédiatement sur l'ame. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, entant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son opération continuée. Ainsi entant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement. Et c'est ainsi, que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent et qui en participent. Et c'est dans ce sens, que nous pouvons dire que notre esprit voit tout en Dieu. (L. Opp. Omn. Dutens. T. II.)

kein Gegensatz gegen ihn, und der Geist kann daher auch in ihm, weil in ihm der Gegensatz aufgehoben, die Materie ideell gesetzt ist, die Dinge schauen und erkennen. Aber die Trennung oder Kluft vielmehr zwischen der geistigen, intelligiblen und der materiellen, sinnlichen Welt bleibt doch zugleich in Wahrheit befestigt. Die Materie wird nicht auf eine wahrhafte und positive Weise aufgehoben, d. i. nicht in ihrer Nothwendigkeit begriffen. Denn Gott, das allgemeine, das unendliche, das absolut reelle Wesen ist als das höchst geistige, höchst immaterielle, d. i. als das von aller Materie abgesonderte Wesen bestimmt, und in diese Immaterialität gerade seine wesentliche Bestimmung gesetzt; die Materie, und mit ihr die Natur ist daher zwar als ein Ungöttliches, als ein Nichtiges, Unreelles gesetzt, weil es als ein von Gott Ausgeschiedenes bestimmt ist; aber ein solches Negatives, das nur ein Ausgeschiedenes, ein Verstoßenes, nur als ein Nichtiges gefaßt ist, bleibt eben gerade dadurch als ein eignes, isolirtes, zwar kopfhängerisches, aber nichts desto weniger heimtückisches und arglistiges Wesen im Dunkeln für sich bestehen.

Gott erhält zwar auch nach M. die Natur oder Materie, die körperlichen Dinge in sich, aber er enthält sie nur als immaterielle Dinge, als Ideen, in der Abstreifung von allem Materiellen; die materiellen Dinge bleiben ein von Gott Ausgeschiedenes, die Ideen ein von ihnen Abgetrenntes. Es ist daher insofern auch nicht einzusehen, wie der Geist in Gott die materiellen Dinge schauen könne, und es bleibt unentschieden, ob der Geist die Dinge wirklich, die materiellen Dinge als materielle oder nur die Ideen derselben wahrnimmt. M. sagt daher auch bald, daß der Geist die Dinge selbst sieht, bald, daß er nur die idealen Objekte, die Ideen der Dinge sieht*). Zugegeben selbst, daß, wie M. sagt, man erst die Dinge in ihrer Wahrheit, so, wie sie wirklich sind, in

*) Z. B. Eclairc. sur le l. III. X. Ecl.

Gott sieht*), daß man also, wenn man gleich nur die idealen Objekte sieht, deßwegen doch nicht etwa „Scheindinge" sieht; so bleibt doch die Wahrnehmung des Materiellen als Materiellen, die Wahrnehmung überhaupt einer Materie ein Unbegreifliches. Die materiellen Dinge als materiell, die Materie oder die Natur bleibt deßwegen auch ein fremdes, im Organismus des Ganzen nicht nothwendig enthaltenes, unheimliches, unbegreifliches Wesen, ihr Dasein ein unauflösliches Räthsel: sie hat keinen andern Grund als die Macht und den Willen Gottes, d. h. sie hat keinen Grund, sie ist kein Nothwendiges, sondern ein absolut Zufälliges und Willkürliches. La création de la matière (est) arbitraire, et dépendante de la Volonté du Créateur. Si nos idées sont représentatives, ce n'est que parce qu'il a plû à Dieu de créer des êtres qui leur répondissent. Quoique Dieu n'eût point créé de corps, les esprits seroient capables d'en avoir les idées. (Rép. à Mr. Regis.)

*) On ne voit la Vérité que lorsque l'on voit les choses, comme elles sont, et on ne les voit jamais, comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une maniere intelligible. R. de la Vér. Liv. IV. des inclin. ch. 11.

VIII.
Benedikt v. Spinoza.

§. 81.
Uebergang von Malebranche zu Spinoza.

Malebranche's Philosophie enthält schon viel bestimmter und entwickelter, als die des Cartesius, die Elemente der Philosophie des Spinoza; nur sind sie auch hier noch zerstreut und in der Form der Vorstellungen des christlichen Idealismus ausgedrückt; es darf nur das Ganze streng konsequent zusammengedacht und gefaßt werden, so haben wir den Spinoza. Bei C. ist auch schon das unendliche Wesen oder Gott der Mittelpunkt des Systems, aber nur der Vorstellung nach, nicht der Sache und Wirklichkeit nach, er schwebt nur oben über den Gegensätzen im Reich der Vorstellung; er soll der Mittelpunkt sein, aber er ist es nicht, oder er ist es nur subjektiv, noch nicht objektiv; die objektive Existenz, die bestimmte Wirklichkeit im System haben Geist und Materie; was von Gott vorkommt, kommt nur vor, um seiner Existenz und durch diese der Existenz der materiellen Dinge gewiß zu werden. Es muß daher die Idee Gottes verwirklicht werden; es muß Gott in die Sphären, die Geist und Materie für sich einnehmen, hinabsteigen; der weite freie Spielraum, den sie noch bei C. haben, muß beschränkt werden; sie müssen Gott Platz machen, damit der Mittelpunkt in die Wirklichkeit thätig eingreife und von ihr Besitz nehme. Bei M. ist nun schon Gott in das Centrum der Geisterwelt gerückt; die Geister existiren zwar noch als selbstständige Wesen, als Einzelne; aber Gott ist bei ihm der Geist der Geister, die allgemeine Vernunft, die allgemeine Einheit derselben; in ihm

› alle Geister Ein Geist, er ist der gemeinschaftliche, gleiche Inhalt in en einzelnen, sie haben nur noch eine subjektive, formelle, äußerliche cistenz und Selbstständigkeit für sich, ihrem Inhalt, ihrem Wesen nach ıd sie Eins, und dieses Eine Wesen ist eben Gott. Die Materie, die latur ist zwar bei ihm noch ein Ausgeschlossenes, aber es sind doch uch schon in ihm die Elemente da, um sie mit dem Geiste zu vereinen. Das nothwendige Band zwischen dem Geiste und dem Körper ist die Macht, der Wille Gottes. Ob nun gleich zwischen dem Körper und em Willen, er mag nun als allmächtiger oder als Wille des endlichen Geistes vorgestellt werden, in der That kein innrer, nothwendiger Zusammenhang statt findet; so ist doch der Wille Gottes die Kraft, die Natur jedes Wesens, das Positive in ihm; und obwohl der Wille eine nbestimmte, erkenntnißlose Bestimmung ist, so liegt ihr doch der Gedanke schon zu Grunde, daß eben der Gott, eben das allgemeine Wesen, n dem alle Geister erkennen und anschauen, der ihr gemeinschaftliches icht, ihre wahre Substanz ist, auch das Wirkliche, das Substanzielle er Natur ist; es bleibt daher nur noch die Materie, als bloße Materie, übrig. Diese ist aber selbst schon in Wahrheit nur noch eine Form, Wesen ist nur Gott. Es darf also nur die Materie, als das, was ie in Wahrheit ist, als eine bloße Form, die kein Bestehen, keine Existenz für sich haben kann, als eine Modifikation*) des Wesens Gottes erkannt, also nur Das, was noch bei M. formell auseinander gehalten ist, zusammengefaßt werden, so haben wir den Spinoza. Bei

*) In seinen Entretiens sur la Métaphysique, die ich mir jedoch nicht verschaffen konnte, nur aus den Stellen, die Andre daraus anführen, kenne, nähert sich auch schon M. hinsichtlich der Ausdehnung, als der Extensio τοῦ Infiniti, mehr dem Sp. L'étendue est une realité et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, puisque Dieu possède .... toutes les perfections. Mais Dieu n'est pas étendu comme les corps .... il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures. (Erdmann, Geschichte der neuern Philos. I. B. II. Abth. Beil. XX.)

C. ist der Mittelpunkt nur noch ein mathematischer Punkt, ohne al Ausdehnung und Umfang; bei M. wird er schon wirklicher, ausgedeh ter Punkt, gewinnt Umfang, beschränkt dadurch die bei C. unbeschränkt Sphäre der beiden Gegensätze, attrahirt die Kraft, das Positive de Geistes und der Natur, als das Seinige, bekommt Inhalt und bild sich eben auf diese Weise zum Kerne der spinozistischen Substanz aus.

§. 82.

Einleitung und Uebergang von Cartesius zu Spinoza*).

„Das Wesen, sagt C., welches eine solche Existenz hat, daß es keines andern Wesens bedarf, um zu existiren, nenne ich Substanz. Nur Gott aber ist ein solches Wesen, das durchaus keines andern bedarf. Alle andern Substanzen können nicht ohne den Beistand Gottes existiren. Das Wort Substanz hat daher eine andere Bedeutung wenn von Gott, eine andere, wenn von den übrigen Wesen die Rede ist. Die körperliche Substanz und der Geist oder die denkende Substanz können beide unter der gemeinschaftlichen Bestimmung begriffen werden, daß sie Gottes Mitwirkung oder Beistand zur Existenz bedürfen. Allein aus der bloßen Existenz kann die Substanz nicht erkannt werden; denn die Existenz bestimmt nicht; leicht wird sie dagegen aus jedem ihre Attribute erkannt. Jede Substanz hat jedoch nur Eine Haupteigenschaft, die ihr Wesen ausmacht, und auf die alle andern Eigenschaften oder Attribute zurückgeführt werden. So konstituirt die Ausdehnung das Wesen der körperlichen Substanz, das Denken das Wesen der denkenden, alle übrigen Eigenschaften sind nur Modi, bestimmt Arten und Weisen, des Denkens. Wir haben also zwei klare und deutliche Ideen oder Begriffe, den Begriff der erschaffnen denkenden Sub-

*) Zur Ergänzung dieser meiner Darstellung des Sp. verweise ich auf mein späteren Schriften, zur Ergänzung aber dieses Paragraphen insbesondere auf di *gründliche* Schrift: „Der Spinozismus hist. u. philos. erläutert v. Sigwart" 18[illegible]

nz und den Begriff der körperlichen Substanz, vorausgesetzt nämlich, daß wir alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterschieden. Eben so haben wir auch eine klare und deutliche Idee von der unerschaffnen und unabhängigen denkenden Substanz, nämlich von Gott.“ (Princ. Philos. P. I. 51—54. u. 63—65.)

Wir haben also hier drei Wesen oder Substanzen, zwei endliche Substanzen, d. i. die körperliche und die erschaffene denkende Substanz, und eine unendliche, d. i. die unerschaffne und unabhängige denkende Substanz. Die Materie und der Geist sind nun zwar erschaffen, abhängig von der unerschaffnen Substanz, sie bedürfen Gottes zu ihrer Existenz, sie können ohne ihn nicht sein, noch bestehen; aber gleichwohl sind beide selbstständig und unabhängig, und zwar nicht nur von einander, sondern auch von Gott. Zum Begriff der Materie nämlich gehört nichts, als die Ausdehnung, diese macht ihr Wesen aus, die Materie ist Materie nur durch ihre Ausdehnung, nicht durch Gott, in ihrem Begriffe liegt nichts als sie selbst; sie drückt nichts aus, sie repräsentirt nichts als sich selbst; ihr Begriff oder Wesen enthält keine Beziehung auf Gott, die eine Bestimmung der Materie wäre, denn die Bestimmung, die ihre wesentliche ist, durch die sie das ist, was sie ist, deutet nicht außer sie hinaus auf Gott hin, sondern sie drückt vielmehr nur die Beziehung der Materie auf sich selbst aus, bejaht nur sie selbst; ihr Begriff ist unabhängig vom Begriffe Gottes; ihr Wesen hängt also nicht von Gott, sondern nur von der Ausdehnung ab, in der und durch die sie ist, was sie ist. Die Figur z. B. ist nicht unabhängig; warum? weil sie nicht ohne die Ausdehnung gedacht werden kann, weil in ihrem Begriffe diese enthalten ist, als ihr Grund, als ihre positive Bestimmung, weil sie sich wesentlich, ihrem Begriffe nach bezieht auf die Ausdehnung. Dasselbe, was von der Materie gilt, gilt vom Geiste. In seinem Begriffe liegt nichts als das Denken; statt daß diese Bestimmung eine Beziehung auf Gott ausdrückte, ist sie vielmehr die Beziehung

des Geistes auf sich selbst, das, wodurch er das ist, was er ist; ja, wenn wir hierher noch die ersten geistvollen Bestimmungen des Geistes ziehen dürfen, mit denen C. anfängt, die er aber nicht ausführt, nicht konsequent fest behält, sondern verläßt, sie in geistlose Bestimmungen umsetzend; so ist das Denken so wenig eine Beziehung auf etwas Andres über den Geist hinaus, daß es vielmehr die von jeder Beziehung auf Alles was als ein vom Geiste Unterschiedenes bestimmt werden kann, unabhängige Beziehung des Geistes auf sich, seine Selbstgewißheit, sein Wesen und sein Sein in Einem ist, mit der unbedingten Selbstgewißheit des Geistes zugleich seine unbedingte Selbstständigkeit ausdrückt.

Aber auch das Denken nicht in dieser geistvollen, den Geist treffenden Bestimmung, sondern in der geistlosen Bestimmung eines Wesens oder eines Attributs genommen, das eben so gut von dem Geiste, als seiner Substanz ausgesagt wird, wie die Ausdehnung von der Materie; so liegt in dem Begriffe des Geistes, zu dem nur das Denken gehört, keine Beziehung auf Gott, die ihn von dem Begriffe Gottes abhängig machte. Der unerschaffnen Substanz wird zwar auch das Prädikat des Denkens beigelegt; aber dadurch wird in den Geist keine nothwendige Beziehung auf sie und folglich keine Abhängigkeit von ihr gesetzt. Ueberdem ist bei C. dieses Prädikat, als Prädikat der unerschaffnen Substanz, ein ganz leeres, unbestimmtes, nichts aussagendes, aus der theologischen Vorstellung aufgenommenes; denn wenn man nach der positiven Bestimmung dieses Prädikats fragt, muß man auf den Anfang der cart. Philosophie zurückgehen, wo das Denken lediglich die Bedeutung des Bewußtseins, und dieses die Bedeutung der Abstraktion, der Unterscheidung vom Sinnlichen hat, die aber nicht auf die gegensatzlose unendliche Substanz angewandt werden kann.

Die beiden Substanzen also, der Geist und die Materie sind ihrem Begriffe und ihrem Wesen nach unabhängig, selbstständig; *nur ihrer* Existenz nach sind sie abhängig, unselbstständig;

sie können nicht sein, noch bestehen ohne Gott. Oder: sie werden unabhängig begriffen*), aber abhängig vorgestellt. C., der Theolog, und C., der Philosoph, sind mit einander im Kampfe; dem bestimmten, sachgemäßen, den beiden Substanzen immanenten Begriffe nach sind beide unabhängig, der äußerlichen, unbestimmten, theologischen Vorstellung aber nach sind sie abhängig. Es ist daher ein Widerspruch vorhanden zwischen Existenz und Wesen, oder (subjektiv ausgedrückt) zwischen Vorstellung und Begriff. Der Widerspruch muß daher aufgehoben werden, was nur dadurch geschehen kann, daß die äußerliche Abhängigkeit eine innere, die Unselbstständigkeit der Existenz eine Unselbstständigkeit des Wesens und Begriffes wird, daß also weder die Materie, noch der Geist oder das Denken einen selbstständigen Begriff, sondern beide nur den Begriff Gottes darstellen, daß Geist und Materie nicht sich selbst, sondern Gott allein vorstellen, beide das Wesen Gottes, jedes auf seine Art, jedes in seiner besondern Selbstständigkeit, ausdrücken.

Die Abhängigkeit jener beiden Wesen oder Substanzen bei C. ist eine halbe, unwahre, heimtückische, versteckte und darum sophistische Abhängigkeit. Eine halbe und unwahre ist sie eben darin, daß beide Substanzen ihrem Begriff nach selbstständig, ihrer Existenz nach abhängig sind, oder wie es auch ausgedrückt werden kann, daß sie ihrer

---

*) Possumus enim facere (sagt der Cartesianer Wittich in seinem Anti-Spinoza p. 107) cujusvis creaturae conceptum, et si de Deo nihil quicquam cogitemus. Uebrigens giebt dieß Sp. selbst im Besondern zu. Es ist ja nur das Allgemeine, die Gattungsbegriffe des Denkens und der Ausdehnung, welche das Wesen Gottes begründen und welche alle Dinge als ihre Fundamentalbegriffe voraussetzen; aber das Besondere wird aus und für sich selbst begriffen. Man vergleiche hierüber besonders Tract. Theol. pol. c. IV. p. 206. Ed. Paulus. Daher die langweiligen Tautologieen bei Sp.; denn es ist ganz eins, ob ich z. B. sage: „Gott, inwiefern er durch das menschliche Wesen ausgedrückt und dargestellt wird" oder schlechtweg sage: das menschliche Wesen, denn Gott, inwiefern er durch den Menschen ausgedrückt wird, schließt alles Andre aus, ist nichts als der Mensch.

Ursache oder ihrem Grunde nach, inwiefern sie nämlich erschaffen, ihre Existenz eine bewirkte ist, zwar abhängig, ihrem wirklichen Wesen nach aber unabhängig sind. Eine heimtückische, verborgne und sophistische ist sie aber darin, daß eine Abhängigkeit allein der Existenz nach eine nur ganz äußerliche ist, gegen die ein Ding ganz gleichgültig bleibt, die einem Wesen im Rücken liegt, seine Essenz nicht afficirt und berührt, vor dem Selbst des Dings, vor seiner affirmativen Wesensbestimmung ins Nichts verschwindet, weil sie eben zu dem Begriff des Dings nichts hinzu, nichts hinweg thut, ihn nicht bestimmt. Daß ein Ding erschaffen ist, selbst wenn auch die Erschaffung, wie bei C., der Gott die Ursache nicht blos secundum fieri, sondern auch secundum esse nennt, als ein ununterbrochner Akt vorgestellt wird, das greift dasselbe, so zu sagen, nicht an, das geht ihm nicht zu Herzen; dabei bleibt sein Selbst aus dem Spiele, das versetzt es in keine gründliche, sondern nur oberflächliche, seine positive Bestimmung, seinen Begriff, sein Wesen unberührt lassende Abhängigkeit, weil sie eben keine innere, keine in dem Begriffe oder in der affirmativen Bestimmung des Dings liegende Beziehung auf das ausdrückt, wovon es abhängig sein soll.

Ein Gleichniß möge dieß anschaulich machen. Andere Menschen haben diesen Menschen erzeugt oder erschaffen; sie sind der Grund oder die Ursache*) seiner Existenz; er bedarf ferner noch ihrer zu seiner Existenz, ist abhängig von ihnen. Aber wenn oder inwiefern er zum bewußten Selbste herangereift ist, zum bestimmten Begriffe seiner selbst kommt, in der er Ich ist und sein Ich von andern unterscheidet; so sinkt jetzt in einen, sein lebendiges Selbstgefühl nicht berührenden, entlegenen Hintergrund die Bestimmung hinab, daß er erzeugt ist; seine Ursache und die Abhängigkeit von ihr verschwindet vor seinem bestimmten

*) Die Ausdrücke: Grund und Ursache werden hier natürlich nur zum Behufe der Vergleichung angewandt.

Begriffe, vor seinem Selbstbewußtsein, in dem er nur sich selbst gegenwärtig ist, sich weiß und fühlt, in Nichts; in das klare Licht seines Selbstbewußtseins wirft der für sein Selbstgefühl in die Nacht des Nichts verschwundne Grund keinen störenden Schatten, und damit ist alles Gefühl der Abhängigkeit, alle Beziehung auf Erzeugung ausgeschlossen; sie liegt außer dem Bereiche seines unmittelbaren und bestimmten Selbstbewußtseins, das nur die Gegenwart seines Selbstes, die Affirmation desselben ausdrückt und offenbart. Die Bestimmung der Erzeugung wäre nur etwas mein Selbstbewußtsein bestimmendes, mein Wesen an- und ergreifendes, wenn ich selbst, der ich jetzt bin, und als dieses persönliche Wesen mich weiß, in dem Augenblick der Hervorbringung gewesen wäre, und zwar ganz als derselbe, als dieser bestimmte Selbstbewußte, der ich bin, d. i. wenn ich eher gewesen wäre, als ich gewesen bin, oder in demselben Moment, wo ich nicht gewesen bin, gewesen wäre, was aber ein ungereimter Widerspruch ist.

Es ist daher nothwendig, daß jene unwahre, versteckte und sophistische Abhängigkeit, die in der That keine Abhängigkeit ist, und darum, als eine sich selbst widersprechende, den Keim ihres Untergangs und die Nothwendigkeit, eine andere zu werden, in sich selbst trägt, eine wahre und totale, eine wirkliche und offenbare wird, daß daher der Gott, der in der cart. Philosophie nur die *Mittel* für ihre *Existenz* den beiden Substanzen hergibt, jetzt auch für die *Bildung* ihres *Innern* sorgt, in ihr *inneres Wesen thätig eingreift*, daß der Gott, der in ihr nur hinter den Coulissen steht, oder vielmehr nur die Rolle eines Souffleurs hat, der den beiden Substanzen aushilft, wenn sie entweder für sich oder mit einander nicht mehr weiter können und stecken bleiben, jetzt selbst, und zwar als der Hauptheld des Stücks auf der Schaubühne der Welt auftritt, daß der Grund oder die Ursache aus dem *dunkeln Hintergrunde*, wo sie nur eine schaffende und erhaltende oder mitwirkende Macht ist, an das *Licht hervorkommt*, und *einwärts* in das Herz der Dinge sich kehret, daß also jetzt Gott nicht blos die

Causa existentiae, sondern auch essentiae*), und nicht blos die äußerliche (transeuns), sondern auch innere, innewohnende Ursache (causa immanens) wird, daß die Wesen nicht nur nicht ohne Gott *sein*, sondern auch *nicht* ohne ihn *gefaßt und begriffen* werden können, Gott selbst jetzt der wahre Begriff, das Wesen, die Substanz des Geistes und der Materie wird, und so beide nur *Attribute der Substanz* oder Gottes ausmachen, der dadurch jetzt, als die *einzige* Substanz, nothwendig bestimmt wird.

Ein Gleichniß dieses Uebergangs. Die erste Abhängigkeit des Kindes von seinen Eltern ist nur die ganz äußerliche, der Existenz nach; es hängt seine Existenz von ihnen als seiner Ursache ab, es bedarf ihres Concursus ad existendum, wie die Substanzen bei C. des Concursus Dei ad existendum; aber in dieser Abhängigkeit bezieht sich das Kind nur *auf sich selbst*, auf seine *Bedürfnisse* und deren Befriedigung, auf seine Erhaltung; und sein Wesen ist daher von ihr unberührt; die Eltern, die Ursache seiner Existenz ist ihm was ganz Fremdes, Nichtgegenständliches, sie liegt ganz außer dem Kreis seines Verlangens, seiner Begierden. Indem aber das Kind heranwächst, wird die bloße Abhängigkeit der Existenz jetzt eine *Abhängigkeit des Wesens*; die physische Abhängigkeit wird jetzt eine geistige, *innere* Abhängigkeit, eine substanzielle Einheit, *Liebe*, das Kind existirt jetzt nur *in* seinen Eltern, sie werden aus der transeunten Ursache der bloßen Existenz jetzt eine *immanente* Ursache des Wesens, sie erfüllen sein Wesen mit ihrem Wesen (ihren Gesinnungen u. dergl.), und das Kind drückt jetzt nicht mehr sich selbst aus, seine physischen, nur auf es selbst bezogenen Bedürfnisse und Begierden, sondern in seinem Wesen das Wesen der Eltern, in seinem Willen ihren Willen. —

*) Allerdings hat auch schon beim C. Gott diese Bedeutung; aber er wird nur so vorgestellt, die Idee kommt nicht zur bestimmten Wirklichkeit; es bleibt nur beim Sein-*sollen*.

Es ist wesentlich, sogleich hier zu bemerken, daß auch bei Spinoza die Materie für sich und durch sich selbst begriffen wird, keines andern Begriffes bedarf, daß sie also ein Selbstständiges und Unabhängiges ist, und eben so auch der Geist oder das Denken für sich selbst begriffen wird und daher ein Selbstständiges ist. Aber gerade darin, daß Geist und Materie, jedes für und in sich selbst begriffen werden, beide in ihrem Begriffe unabhängig sind, drücken sie nicht sich selbst, sondern die Substanz, Gott aus. Der Geist ist Substanz, die Materie ist Substanz; denn das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung, das Wesen des Geistes im Denken; die Ausdehnung wird aber, wie das Denken, lediglich nur in und durch sich selbst gefaßt, und das Wesen eben ist Substanz, dessen Begriff von keinem andern Begriffe abhängig ist. Indem daher beide, Geist und Materie Substanz sind, drücken sie nur eben dieses aus, daß sie Substanz sind. Das Affirmative, das Substanzielle in ihnen ist daher nur die Affirmation, das Wesenhafte als solches, oder die Substanz, nicht als Geist oder Materie, sondern die Substanz rein als solche, die gleichgültig dagegen ist, ob sie Geist oder Materie ist, und für die daher beide, inwiefern sie ein Bestimmtes, von sich Unterschiednes sind — denn die Bestimmtheit des Geistes ist das Denken, die der Materie die Ausdehnung — und inwiefern nur auf diese Bestimmtheit als Bestimmtheit, nicht darauf, daß sie Substanz ist und ausdrückt, gesehen wird, nur Attribute, Eigenschaften, den Begriff oder die Idee Gottes konstituirende Momente sind.

Von diesem Gesichtspunkte aus macht sich daher der Uebergang von C. zu Sp. folgendermaßen. Denken und Ausdehnung oder Geist und Materie sind sich entgegengesetzt; was von dem einen gilt, eben Das gilt nicht von dem andern, sie verneinen sich, schließen sich gegenseitig aus. Aber gleichwohl sind beide Wesen Substanzen, jedes Wirklichkeit; beide haben, ungeachtet sie sich entgegengesetzt sind, den Begriff der Substanz gemein, kommen darin miteinander überein,

daß sie Substanzen sind. Die Begriffe des Geistes und der Materie sind daher sich verneinende, entgegengesetzte, negative Begriffe, der positive Begriff in ihnen ist der Begriff der Substanz. Wenn beide Substanzen sind, so ist nicht dieses, daß der Geist Geist, sondern daß er Substanz ist, nicht seine von der Materie ihn unterscheidende Bestimmung, noch die die Materie von ihm unterscheidende Bestimmung, sondern Das, worin sie Eins sind, nämlich der Begriff der Substanz das Reale, das Positive in ihnen. Wenn beide Substanzen sind, so ist ja der Begriff der Substanz ein in beiden Gegensätzen ungetheilt gegenwärtiger, durch den Gegensatz nicht aufgehobener Begriff*), so ist der Begriff der Substanz ein von den Begriffen des Geistes und der Materie unabhängiger Begriff, so ist es folglich nicht nothwendig, daß die Substanz entweder Geist oder Materie ist, sie kann beides sein und ist beides. Denn da die zwei Entgegengesetzten, Geist und Materie in dem Begriff der Substanz übereinkommen; so läßt sich bei der denkenden Substanz das Denken von der Substanz, und bei der ausgedehnten die Ausdehnung von der Substanz unterscheiden und abtrennen, und es bleibt so der Begriff der reinen Wirklichkeit als solcher, der reinen Substanzialität übrig, es erweisen sich Geist und Materie nur als unterschiedene Bestimmungen (Modi) der Substanz.

Bei C. sind aber noch Geist und Materie als besonders existirende Substanzen vorausgesetzt; das, worin beide eins sind, ist daher nur ein abstrakt Gemeinsames, ein abstrakter Begriff. Weil beide als besonders existirend vorausgesetzt sind, hat darum dieser Begriff seine reale Existenz nicht als die substanzielle Einheit beider, sondern wird wieder besonders für sich fixirt und vorgestellt in der von beiden

---

*) Possunt, sagt Wittichius l. c. p. 41, his duabus substantiis multa attributa notionalia esse communa, quale vel hoc ipsum est, quod utraque dicatur substantia.

selbst wieder unterschiedenen und besonders existirenden, unendlichen Substanz, d. i. in Gott, vor dem beide als endliche, als erschaffne Substanzen gesetzt sind*). Da aber in Wahrheit der in den beiden Begriffen des Geistes und der Materie reale Begriff der gegen sie indifferente Begriff der Substanz ist, das Reale in Geist und Materie und gegen sie also das Wesen, die Substanz ist; so muß die Substanz auch wirklich als Das erkannt und ausgesprochen werden, was sie schon ist, der Begriff derselben zur Wirklichkeit kommen. Geist und Materie haben den Begriff der Substanz gemein: nicht der Geist und die Materie, die Substanz ist also das Reale, sie sind endlich, aber sie unendlich; die Substanz ist daher in Wahrheit jenes unendliche Wesen, das bei C. oben im leeren Luftraum der unbestimmten Vorstellung gleich einer dunkeln, die selbstständige Existenz der beiden Substanzen bedrohenden Gewitterwolke über ihnen dahinschwebt.

Der Begriff der Substanz hat seine positive Existenz, seine Wirklichkeit in und an Gott; der Begriff der Substanz daher ist nicht unterschieden vom Begriffe Gottes; denn Gott ist das unendliche Wesen, Geist und Materie sind von ihm erschaffne, abhängige Wesen; aber eben dieses unendliche Wesen ist die Substanz, als vor welcher Geist und Materie nur endliche Wesen, d. i. an der sie nur endliche Unterschiede oder Gegensätze sind, die blos in ihr sind und

---

*) C. unterscheidet wohl auch die Substanz von dem Denken und der Ausdehnung. Facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, ommisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim difficultas est in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa, ratione tantum, diversae sunt. Princ. Ph. P. I. 63. Aber die Substanz bleibt und ist bei ihm ein leeres, unbestimmtes Abstraktum; denn Geist und Körper sind, in ihrer Bestimmtheit und Unterschiedenheit von einander, als das Reale und Positive vorausgesetzt. Der Begriff der Substanz, des Unendlichen, des wahrhaft Reellen kann daher nur zur Existenz kommen wieder als ein Wesen, welches von den beiden endlichen Substanzen unterschieden ist, aber als das unendliche gegen sie, als die Macht über ihnen bestimmt ist.

bestehen. Weder die Substanz oder Gott hat aber jetzt, wo die Begriffe Gottes und der Substanz als identisch erkannt sind, eine besondere Existenz für sich, noch haben Geist und Materie für sich eine besondere Existenz, sondern die Substanz ist die alleinige Wirklichkeit.

Dadurch, daß nach Sp. Denken und Materie eben so als Substanz, wie als Attribute angesehen werden können, modificirt sich jetzt die Weise, wie Anfangs der Uebergang von C. zu ihm gemacht wurde. Es wurde nämlich vom Widerspruch der Existenz und des Wesens der beiden Substanzen ausgegangen und derselbe so gelöst, daß die Abhängigkeit der Existenz, die in Wahrheit für sich allein keine Abhängigkeit ist, auch zur Abhängigkeit des Wesens wurde*). Jetzt läßt sich die Lösung jenes Widerspruchs dahin modificiren, daß die Selbstständigkeit des Wesens auch zur Selbstständigkeit der Existenz werde. Die Materie wird nach C. nicht in Gott begriffen; denn zu ihrem Begriffe gehört nichts weiter, als die Ausdehnung, und diese wird unabhängig für sich selbst begriffen; ihrem Wesen nach ist sie darum, wie früher entwickelt wurde, selbstständig. Die Ausdehnung ist ihre Bestimmung, aber nicht von ihr selbst unterschieden, sie ist ihre positive, ihre Wesensbestimmung, in der sie ist, was sie ist, ihre unmittelbare Affirmation und Wirklichkeit. Da sie aber ihrem Begriffe oder Wesen nach unabhängig ist, so ist sie nothwendig auch unabhängig ihrer Existenz nach; ihr selbstständiger Begriff schließt nothwendig

---

*) Die Formen oder Ausdrücke von Abhängigkeit und Unabhängigkeit werden nur als Uebergangsformen zu Sp. gebraucht, nur dazu, um sie unter und in andere zureichende Bestimmungen aufgehen zu lassen. Eben so wurden manche andere Bestimmungen gebraucht, die nur als einleitende, das Verständniß des Sp. vermittelnde Formen angesehen werden dürfen. So kann man z. B. auch nicht, streng genommnn, nach Sp. sagen: Das Denken macht das Wesen des Geistes (des menschl.) aus, sondern das bestimmte, auf eine gewisse Weise begrenzte Denken, d. i. die Idee.

selbstständige Existenz, oder ihr unabhängiges Wesen unabhängige Existenz ein. Dasselbe gilt vom Denken. Aber eben diese Einheit von Begriff oder Wesen und Existenz, diese Selbstständigkeit, diese Substanzialität, die in beiden Substanzen so gedacht und begriffen wird, dieß ist Gott, der in ihnen begriffen und gedacht wird. Das, was beide in dieser Selbstständigkeit und Unabhängigkeit erfassen läßt, sind nicht sie selbst für sich, sondern das ist eben die Substanz selbst, die eben so gut als Geist, wie als Materie betrachtet werden kann. Gerade deßwegen, weil sie nur Attribute sind, die das Wesen der Substanz ausdrücken, die gleichgültig dagegen ist, ob sie als Geist oder Materie, ob sie in der Eigenschaft (oder Form) des Geistes oder der Materie betrachtet wird, sind sie für sich und in sich selber faßbar und unabhängig.

Die tumultuarischen Gegensätze und Widersprüche der cartes. Philosophie, die darin liegen, daß die geistigen und körperlichen Dinge oder die beiden entgegengesetzten Substanzen, Geist und Materie zwar ohne Gott nicht sein, aber ohne ihn begriffen und gedacht werden können, daß das Reale und Unendliche in den Begriffen beider der Begriff der Substanz ist, aber dieser doch nur ein Abstraktum, ein unbestimmter Gattungsbegriff bleibt, ohne Wirklichkeit und Realität, und daher der Begriff der Unendlichkeit und Substanzialität, der auf philosophische Weise hätte realisirt werden sollen, wieder besonders fixirt wird als ein von beiden Substanzen unterschiedenes Wesen, nur in der Vorstellung eines populären, theologischen Gottes zum Vorschein kommt; daß also das absolut vollkommne Wesen, dem alle Realität zukommen soll, das unendliche Wesen selbst wieder eine besondere, von der Existenz der beiden endlichen Substanzen unterschiedene, d. i. endliche Existenz hat, und obgleich ihm alle Wirklichkeit zukommt, nur oben im schönen Dunkelblau, im Asylo ignorantiae, im Dunstkreis der unbestimmten Vorstellung herumschwebt, die als endlich bestimmten

Substanzen dagegen das Reich oder die ganze Sphäre der wirklichen Welt einnehmen, diese und andere Widersprüche, die sich bei einer genauern Analyse ergeben, lösen sich jetzt mit der Realisirung des Begriffs der Substanz in Harmonie auf, in eine Welt des Friedens und der Einheit, „in den Himmel des Verstandes." Es ist nur Eine Substanz, damit ist aller Widerspruch niedergeschlagen; denn Geist und Materie, Denken und Ausdehnung sind jetzt nur Eigenschaften dieser Einen Substanz oder konstituiren das Wesen Gottes selber.

Als wesentliche Realitäten und damit als Bestimmungen oder Attribute Gottes oder der unendlichen Substanz erweisen sie sich aber auf folgende Weise, die zugleich die allgemeinen Elemente der spinozischen Substanzlehre kürzlich darstellt. Die Ausdehnung ist der wahre Begriff sowohl, als das Reale, das Wesenhafte aller ausgedehnten oder körperlichen Dinge. Die Bestimmung ist Negation, Bestimmtsein gleich Nichtsein; das wodurch die Körper sich von einander unterscheiden, wodurch sie bestimmte sind, ist daher nicht das Wahre, das Substanzielle an und in ihnen; das wahre Sein eines Körpers ist nur seine Einheit mit allen andern Körpern, ist nur die körperliche Substanz als solche, die keine Negation, keine endliche Bestimmtheit in sich hat. Das Positive an diesem Körper ist nicht, daß er dieser, sondern vielmehr nur, daß er Körper ist. Wie nun aber die körperliche Substanz, als solche, das Affirmative, das Reale, d. i. das allein Wirkliche der Körper ist; so habe ich auch nicht den wirklichen Begriff des Körpers, wenn ich ihn nur in seinen sinnlichen Bestimmungen, seinen Beschaffenheiten, seinen Unterschieden begreife, sondern erst dann, wenn ich ihn in der körperlichen Substanz, in der Ausdehnung oder als Ausdehnung begreife. Erst wenn ich den Körper als Ausdehnung oder in der Ausdehnung, d. i. als bloßen Körper begreife, begreife ich ihn unter der Form der Ewigkeit, nicht in seinen wandelbaren, vergänglichen, endlichen Bestimmungen, begreife ich ihn daher in seinem wirklichen, seinem positiven Wesen.

Was nun von der körperlichen Substanz, oder der Ausdehnung in Beziehung auf die körperlichen Dinge gilt, dasselbe gilt auch von der denkenden Substanz oder dem Denken in Beziehung auf die denkenden Wesen. Gott ist aber die absolute Wirklichkeit, der alle Realität zukommt; die Ausdehnung als das schlechthin Positive und Wirkliche in allen körperlichen Dingen, und das Denken, als das schlechthin Wirkliche in allen denkenden Wesen kommen daher Gott zu, sind Eins mit der Substanz oder der absoluten Wirklichkeit, aber so Eins, daß sie zugleich nur Bestimmungen derselben sind. Alle Dinge sind daher nicht nur in Gott, sondern sie können auch nur in ihm gefaßt und begriffen werden. Nur die Substanz ist in sich und kann durch sich selbst gefaßt werden. Denn ein bestimmtes ausgedehntes Ding kann wohl nur in der Ausdehnung oder durch sie gefaßt werden; aber die Ausdehnung selbst kann nicht durch ein Anderes, welches sie als ihr Wesen voraussetzte, gefaßt werden, ihr Begriff hängt von keinem andern Begriffe ab, er wird nicht etwa gar durch Abstraktion von etwas anderm abgezogen und gebildet; denn was wäre, was könnte dieses Andre sein? Ihr Begriff ist ein schlechthin unmittelbarer, an und für sich seiender, ursprünglicher, schlechthin positiver Begriff. Intellectus proprietates, sagt Sp., quas praecipue notavi, et clare intelligo, hae sunt: ... Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis. Nam quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes, motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis. Quas absolute format, infinitatem exprimunt, at determinatas ex aliis format. (De Intell. Emend. Tract. p. 455.) Eben so können aber die einzelnen denkenden Wesen nur durch das Denken gefaßt werden; denn sie setzen es, als ihre immanente Substanz, als ihren wesentlichen Begriff, voraus, in dem sie alle zusammen Eins ausmachen; aber das Denken selbst, wodurch anders, als nur durch sich selbst könnte es gefaßt werden? Es ist eben so ein schlechthin positiver, durch keinen andern

Begriff vermittelter, auf keinen andern Begriff reducirbarer oder in ihm auflöslicher, durch keinen andern Begriff bestimmter, ein schlechthin unbedingter und unendlicher Begriff. Die Substanz allein kann also durch sich selbst gefaßt und begriffen werden, und nur sie allein hat ihre Existenz und Realität in sich selber; denn eben das nur ist in einem Andern, welches durch ein Andres gefaßt wird, weil dieses allein seine Substanz ist, in der es ist und besteht, oder umgekehrt: es wird nur durch ein Andres gefaßt, weil es in diesem Andern, als seinem Wesen gegründet ist und besteht, und dieses daher sein wesentlicher Begriff ist.

Die Einheit der spinozischen Substanz beruht, wenn man von ihr, von Gott, ausgeht und anfängt, eigentlich nur auf einer konsequenten, wahrhaften, die Folgen nicht scheuenden und ihnen ad libitum ausbeugenden, philosophischen Aus- und Durchführung des Satzes: Gott ist das absolut reelle, das absolut unendliche Wesen, das alle Realitäten in sich faßt, das Wesen, dessen Existenz nicht von seinem Wesen unterschieden ist. Wenn nämlich Gott das absolut reale Wesen ist oder das Wesen, das alle Realitäten in sich faßt, und bei dem nicht die Existenz vom Wesen unterschieden ist; so folgt nothwendig, daß Gott eben keine von seinem Wesen unterschiedene, d. h. keine bestimmte und besondere (keine endliche), und damit keine eigene, für sich abgetrennte, keine persönliche Existenz hat; das absolut reale Wesen hat nothwendig auch absolut reale Existenz, das unendliche Wesen unendliche Existenz. Ist Gott wirklich das absolut reale Wesen, das alle Realitäten, alle Wesenhaftigkeiten in sich faßt; so nimmt er, um diese an sich ungeschickten Ausdrücke der größern Deutlichkeit wegen anzuwenden, nicht einen Theil von der Sphäre des Begriffs des Wesens ein, er ist nicht eine Einschränkung desselben, es geht dieser Begriff ohne Rest in ihm auf, er ist nicht ein Wesen, sondern das Wesen selbst, er ist, so zu sagen, jener Begriff in Wirklichkeit, als Individuum, das ihn ganz in sich verschlingt und realisirt enthält. Ist aber Gott nicht ein Wesen, sondern das Wesen, so nimmt er ganz unbedingt nothwendig auch von der Sphäre des Seins oder der Existenz

nicht einen bestimmten Theil oder Platz ein, so daß noch für Andres darin Platz bliebe; er füllt allein diese Sphäre aus; es kann in Beziehung auf die Existenz keine Gütergemeinschaft zwischen den endlichen Dingen und Gott Statt finden, sein Sein ist alles Sein und alles Sein sein Sein, est omne esse et praeter quod nullum datur esse. (De Intell. Emend. p. 443.) Hat aber Gott keine von seinem unendlichen Wesen unterschiedene, d. i. keine bestimmte und besondere, keine persönliche Existenz; so ist er eben damit die einzige, die allgemeine Wirklichkeit, die einzige, die allgemeine Substanz; so sind damit alle bestimmten, endlichen Wesen die wir, wenn wir außerhalb des Standpunkts der Substanz stehen, als selbstständige, eigne Existenzen fixiren, oder denen wir selbstständige, von der Existenz Gottes unterschiedene Existenz zuschreiben, nichts andres als das Sein Gottes selbst in einer endlich bestimmten Weise, nichts als Bestimmungen der allgemeinen, unendlichen, mit Gott selbst gleich ewigen und wesenhaften Bestimmungen, der Ausdehnung und des Denkens, Modifikationen seiner Attribute, welche für sich keine Realität haben.

Wenn man von den endlichen Wesen aber ausgeht, und von ihnen aus die Idee der Substanz entstehen läßt; so beruht die Einheit der Substanz auf dem Satz des Sp.; Determinatio est negatio, determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat. (Epist. 41.) Alle Bestimmung ist nur Einschränkung der reinen, der uneingeschränkten Wirklichkeit, Verminderung der Realität, Nichtsein. Was die Dinge aber unterscheidet, sie für uns zu bestimmten, eignen, zu selbstständigen Wesen macht, ist eben ihre Bestimmtheit; diese ist aber nur Einschränkung, nur Unwirklichkeit, also haben sie keine selbstständige Existenz, kein selbstständiges Wesen. Alle Dinge zusammen und zugleich, nämlich alle Wesen nicht nach einander und folglich nicht außer einander, sondern in ihre Wesenheit zusammengefaßt, als Eines, als ein Untheilbares, d. i.

alle Wesen zusammen, inwiefern sie, als nicht von einander unterschieden, nur Ein Wesen, Eine Sache, Ein Ganzes ausmachen, konstituiren daher Gott selbst. Deßwegen ist aber Gott nicht etwa zusammengesetzt aus den Wesen oder Dingen als seinen Theilen, sondern er ist das absolute Prius; die Substanz ist früher, als ihre Affektionen, ist das absolut Eine, das einzig Selbstständige, von dem die Wesen keine Theile, sondern von dessen Eigenschaften sie nur Bestimmungen sind.

Sp. wendet allerdings auch das Verhältniß des Ganzen und der Theile auf das Verhältniß der Substanz und Accidenzen an; so nennt er z. B. den Geist einen Theil des unendlichen Verstandes. Aber er wendet nur dieses Verhältniß an, um es aufzuheben, er nimmt die Bestimmungen von ihm weg, die es zu dem Verhältniß der Theile und des Ganzen machen. Denn die eigenthümliche Bestimmung dieses Verhältnisses ist, daß es kein Verhältniß innrer substanzieller Einheit ist, sondern nur eine äußerliche, oberflächliche Einheit, eine Zusammensetzung ausdrückt. Der Theil kann, ob er gleich Theil eines Ganzen ist, zugleich für sich, ohne das Ganze gefaßt werden und sein; denn das Ganze ist aus den Theilen zusammengesetzt; aber im Substanzverhältniß sind die endlichen Dinge nur so Theile der Substanz, daß diese das absolute Eine, die in allen identische Natur derselben ist, ohne die sie nicht sein, noch gedacht, wovon sie nicht abgetrennt und abgesondert werden können, wie die Theile vom Ganzen, so daß die Substanz nicht aus den endlichen Dingen besteht, wie das Ganze aus den Theilen, sondern sie vielmehr das Bestehen, das Reale der Theile, das in ihnen allein Selbstständige ist. Das Verhältniß der Theile zum Ganzen ist also hier in der Substanz aufgehoben. Cum de naturae substantiae sit, esse infinitam, sequitur, ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse aut concipi posse. (Epist. 15.)

§. 83.

Spinoza's Leben und intellektueller Charakter.

Benedikt v. Spinoza wurde den 24. November 1632 zu Amsterdam geboren. Als ein Jude seiner Abkunft nach hatte er in seiner Jugend das Hebräische erlernt, und mit vielem Fleiße die Bibel und den Talmud studirt. Aber es dauerte nicht lange, so vertauschte er das Studium der Theologie, zu diesem Schritte durch die Kenntniß der lateinischen Sprache, die er mit besonderer Liebe erlernt hatte, hinlänglich befähigt, mit dem der Physik und der Werke des Cartesius und trennte, sich zugleich, wie er sich in seinem freien Geiste von der israelitischen Religion lossagte, auch äußerlich, weil ihm alle Heuchelei zuwider war, von seiner Gemeinde ab, vermied den Besuch der Synagogen und den Umgang mit den jüdischen Lehrern. Deßwegen wurden die Juden aufs Heftigste über ihn erbittert; denn sie hatten in ihm eine kräftige Stütze ihrer Synagoge einst zu finden gehofft und befürchteten, er möchte die christliche Religion annehmen, wiewohl ohne Grund; denn ob er gleich alle Gemeinschaft mit ihnen abbrach, so trat er doch nie zum Christenthum über.

Um sich den Verfolgungen der Juden, die ihm sogar nach dem Leben strebten, und ihn endlich, als sie sahen, daß alle ihre Versprechungen und Versuche, ihn an sich zu fesseln, fruchtlos waren, exkommunicirten, zu entziehen und seinen philosophischen Studien ungestört obliegen zu können, verließ er Amsterdam und begab sich zunächst auf das Land in der Nähe dieser Stadt, dann nach Rhynsburg unweit Leiden, hierauf nach Voorburg in der Nähe vom Haag, endlich auf Zureden einiger Freunde nach dem Haag selbst. Aber auch hier, wie an seinen frühern Aufenthaltsorten lebte Sp., einzig mit wissenschaftlichen Arbeiten und der Verfertigung optischer Gläser, wodurch er sich seinen Lebens-

unterhalt verschaffte, beschäftigt, in größter Eingezogenheit, in philosophischer Ruhe und Unabhängigkeit.

So zurückgezogen aber und einfach Sp. als Privatmann lebte, so berühmt war er als Schriftsteller schon bei Lebzeiten durch die Herausgabe einiger seiner Werke geworden. Der Segen, oder, wenn man lieber will, „der Fluch der Celebrität" blieb daher auch bei ihm nicht aus. Viele Wiß- und Neugierige, darunter auch viele, sowohl durch Rang und Geburt, als durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Personen suchten ihn auf oder knüpften einen Briefwechsel mit ihm an, um ihn kennen zu lernen, oder sich in Betreff sowohl politischer als philosophischer Gegenstände von ihm belehren zu lassen. Der Kurfürst von der Pfalz, Carl Ludwig ließ ihm selbst von freien Stücken durch Ludwig Fabricius eine Professur der Philosophie in Heidelberg antragen. Aber Sp. nahm sie aus weisen Gründen nicht an. Nam cogito primo, sagt Sp., me a promovenda Philosophia cessare, si instituendae juventuti vacare velim. Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista philosophandi (die ihm nämlich versprochen wurde) intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle: quippe schismata non tam ex ardenti Religionis studio oriuntur, quam ex vario hominum affectu vel contradicendi studio, quo omnia etsi recte dicta sint, depravare et damnare solent. Atque haec, cum jam expertus sim, dum vitam privatam et solitariam ago, multo magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum adscendero. (Epist. 54.) Ungeachtet der strengen und mäßigen Lebensart, die Sp. eben sowohl aus Rücksicht für seine Gesundheit, denn er hatte einen schwachen, ungesunden, schon seit mehr als 20 Jahren von der Schwindsucht angegriffenen Körper, als aus eignem Antriebe führte, denn er war von Natur nüchtern, mit Wenigem zufrieden, Herr seiner Leidenschaften, nie unmäßig traurig oder fröhlich, starb er doch schon 1677, den 21. Febr., oder, nach dem Ausspruch eines christlichen Orthodoxen, „impuram animam et extremum spiritum placide effla-

vit. Qualis obitus an Atheo competere possit, in disceptationem ab eruditis non ita pridem vocatum est“ *).

Sp.'s Schriften erschienen in folgender Ordnung: 1663 Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae per B. de Sp. Accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica etc. **), in denen aber auch noch nicht seine eigenthümlichen philosophischen Principien niedergelegt sind; 1670 sein Tractatus theologico-politicus, deßwegen besonders merkwürdig, weil er die erste gründlichere rationelle Kritik der Bibel enthält; in seinem Todesjahre 1677 sein wichtigstes philosophisches Werk, die Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta, in quibus agitur 1) de Deo, 2) de Natura et Origine Mentis, 3) de Origine et Natura Affectuum, 4) de Servitute humana seu de Affectuum viribus, 5) de Potentia Intellectus seu de Libertate humana. Spinoza wollte seine Ethik wahrscheinlich noch bei Lebzeiten selbst herausgeben, aber das gehässige Gerücht, daß er ein Atheist sei, hat ihn wohl davon abgehalten. Sein Freund Ludwig Mayer gab sie, jedoch seinem Willen gemäß, ohne seinen Namen in den Opera Posthuma von Sp. heraus, die außerdem noch den vortrefflichen Tractatum de Emendatione Intellectus, leider! ein Fragment, seinen gleichfalls unvollendeten Tractatum Politicum, worin Sp., wie Hobbes, dem Status Civilis einen Statum Naturalem voransetzt, in welchem die Menschen in einem feindlichen Verhältnisse zu einander stehen, jedes Individuum nur so viel Recht hat, als es Macht und Kraft, zu existiren und wirken hat, die Grenze des positiven Naturvermögens auch die Grenze des Rechts

*) Sebastian Kortholt in seiner Praefatio zu: Christiani Kortholdi etc. de Tribus Impostoribus Magnis Liber denuo editus cura S. K. Hamb. 1701.

**) Ueber die Veranlassung dieses Werkes vergl. die Vorrede dazu von Ludwig Mayer und Epist. 9.

ist — eine Bestimmung, die es auch im Statu Civili behält — aber keineswegs, wie H., die unumschränkte Monarchie für die beste und zweckmäßigste Staatsform hält (c. VI. de Monarch. §. 4—8 und c. VII. §. 30.)*); ferner eine Sammlung höchst interessanter Briefe (Epistolae et Auctoris Responsiones) und einen gleichfalls unvollständigen Abriß einer hebräischen Grammatik enthalten. Eine ganz vollständige Ausgabe von Sp.'s Werken, denen noch überdieß die Lebensbeschreibung von Colerus und andere sein Leben, seine Schriften und seinen Charakter betreffende Nachrichten und Bemerkungen beigefügt sind, ist bekanntlich die von Paulus. Neuere minder vollständige Ausgaben sind die von Gfrörer, Bruder, Riedel, die jedoch nur die Ethik, den Traktat von der Verbesserung des Verstandes und den politischen Traktat enthält.

Sp. fand aus sehr begreiflichen und natürlichen Gründen zu seiner Zeit wenige Freunde, die in seine Gedanken eingingen, und sie zu den ihrigen machten, unter ihnen besonders den schon genannten Ludwig Mayer, den Grafen von Boulainvilliers, A. J. Cufaeler, den Arzt Lucas, aber desto mehr Feinde und Bestreiter, sogenannte

*) Als die natürlichste und der Freiheit, welche die Natur einem Jeden einräumt, sich am meisten annähernde, folglich dem Zweck des Staates, welcher die Freiheit ist (c. XX.), entsprechende Regierungsform bestimmt vielmehr Sp. in seinem Tract. Theol. Pol. (cap. XVI.) die Demokratie. In der Demokratie, sagt er ebendaselbst, sind weniger, als in irgend einer Staatsform, Absurditäten zu befürchten, in democratico imperio minus timenda sunt absurda. Das Geheimniß der Monarchie, sagt er in der Vorrede besteht darin, die Menschen zu betrügen und unter dem Deckmantel der Religion in Furcht zu erhalten, damit sie für die Knechtschaft, als gälte es ihr Heil, kämpfen und es nicht für Schande, sondern vielmehr für die höchste Ehre halten, ihr Blut für die Prahlerei Eines Menschen zu verschwenden. Der Friede, der in den Monarchien herrscht, sagt er in den oben citirten Stellen, und den man uns so sehr anpreist, ist nur der Friede der Knechtschaft. Zwischen Eltern und Kindern finden heftigere Streitigkeiten statt, als zwischen Herren und Sklaven. Friede besteht nicht in der Abwesenheit des Kriegs, sondern in der Eintracht der Gemüther. Der Monarch fürchtet aber mehr die Bürger, als die Feinde. Je suis bon Républicain, sagte einst Sp. nach Coler's Erzählung.

Widerleger, wie z. B. Christ. Wittich, Peter Poiret, Christ. Kortholt ꝛc., derer zu geschweigen, die ihn gelegentlich oder in besondern Artikeln bekämpften. Eine von den frühern rohen Mißverständnissen gereinigte, in mehrfacher Hinsicht treffliche Darstellung von Sp. gab bekanntlich Fr. H. Jacobi. Auch Herder verbreitete für seine Zeit ein besseres Licht über ihn. Vortreffliche Gedanken über ihn finden sich bei Lessing und Hegel*). Ausführlichere Notizen über die Spinoza betreffende Literatur suche man in Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie (I. Bd. II. Abth.) und Riedel's R. de Cartes und B. de Sp. praecipua opera philosophica. Lipsiae 1843. Vol. II. 277—280.

Der Charakter, die intellektuelle Persönlichkeit eines Philosophen ist in seiner ganzen Philosophie enthalten. Diese ist nicht ein oberflächlicher Abdruck von ihr, sie ist ihr positives, ihr lebendiges, adäquates Dasein. Wenn von irgend einem Philosophen, so gilt dieß von Sp., diesem so erhabnen, so gedankenhellen, so ganz mit dem Geist und Objekt seiner Philosophie identischen Charakter. Wer aber noch ein besonderes Facsimile von der Schöpferhand seines Geistes haben will, um desto besser seine geistige Persönlichkeit zu erkennen, der mag sie in der erhabnen Art und Weise finden, wie er über den Menschen urtheilt, wie er ihn mit seinen Fehlern und Leidenschaften zum Gegenstande seiner Betrachtung und Untersuchung macht. Um die Gegenstände der Politik, sagt er, mit derselben Geistesfreiheit zu erforschen, mit welcher

*) Folgende merkwürdige Stelle Lichtenbergs möge hier einen Platz finden, weil in ihr Spinoza's auf eine auffallende Weise gedacht ist. „Wenn nur der Scheidepunkt erst überschritten wäre! Mein Gott, wie verlangt mich nach dem Augenblick, wo die Zeit für mich aufhören wird, Zeit zu sein, wo mich der Schooß des mütterlichen Alles und Nichts wieder aufnehmen wird, in dem ich damals schlief, als der Heinberg (ein Berg bei Göttingen) angespült wurde, als Epikur, Cäsar, Lukrez lebten und schrieben, und Spinoza den größten Gedanken dachte, der noch in eines Menschen Kopf gekommen ist.“ Vermischte Schriften B., II. Göttingen 1801.

wir die Gegenstände der Mathematik zu untersuchen pflegen, hab
mich sorgfältig bestrebt, die menschlichen Handlungen nicht zu bela
nicht zu beklagen, noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen, und
habe daher die menschlichen Affekte, wie Liebe, Haß, Neid, Ehrs
Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen, nicht als Fehler,
dern als Eigenschaften der menschlichen Natur betrachtet, w
eben so zu ihr gehören, wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte,
ter, Donner und andre dergleichen Erscheinungen, welche, obg
unbequem, doch nothwendig sind, und bestimmte Ursachen haben, d
die wir ihr Wesen zu erkennen suchen und an deren Betrachtung
Geist sich eben so, als an der Erkenntniß der den Sinnen angeneh
Dinge ergötzt. (Tract. Polit. c. I. §. 4.) Die menschlichen H
lungen und Begierden betrachte ich gerade so, als wenn es sich
Linien, Flächen und Körper handelte. (Ethices P. III. Praef.)

Darstellung der Philosophie Spinoza's.

§. 84.

Die allgemeinen Principien derselben.

I. Def. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das,
Wesen die Existenz in sich einschließt, oder dessen Wesen gar
anders, als existirend, gedacht werden kann. II. Das Ding hei
seiner Art endlich, welches durch ein andres von derselben Art
Natur begrenzt werden kann. So heißt z. B. ein Körper endlich,
wir uns immer noch einen größern vorstellen können. So wir
Gedanke durch einen andern begrenzt. Aber der Körper wird nicht
einen Gedanken, noch der Gedanke durch einen Körper begrenzt
beschränkt. III. Unter Substanz verstehe ich das, was in sic

und durch sich gedacht oder begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dings bedarf, um aus ihm erst gebildet zu werden: IV. Unter Attribut das, was der Verstand von der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, oder als das Wesen der Substanz begreift: unter Modus (Art und Weise, Bestimmtheit oder Beschaffenheit) die Affektionen der Substanz, oder das, was in einem Andern ist, durch welches es auch gedacht, oder begriffen wird: VI. Unter Gott das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Ich sage das absolut, nicht in seiner Art unendliche Wesen, denn dem, was nur in seiner Art unendlich ist, können unendliche Attribute abgesprochen werden, zum Wesen des absolut Unendlichen aber gehört Alles, was Wesenheit ausdrückt, und keine Verneinung in sich enthält. VII. Das Wesen heißt frei, welches allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt, und von sich allein zum Wirken bestimmt wird, nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen das, was auf eine gewisse und bestimmte Weise zur Existenz und zum Wirken von einem Andern bestimmt wird. VIII. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, inwiefern sie allein aus der Definition der ewigen Sache, als eine nothwendige Folge, erkannt wird.

Axiome I. Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in einem Andern. II. Das, was durch ein Andres nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden. III. Aus einer bestimmten gegebnen Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, ist keine bestimmte Ursache gegeben, so ist es unmöglich, daß eine Wirkung erfolge. IV. Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab, und schließt sie ein. V. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch

nicht durch einander begriffen werden, oder der Begrif
einen schließt nicht den Begriff des andern ein. VI. Die wahre
muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen. VII.
als nicht existirend gedacht werden kann, dessen Wesen sc
nicht die Existenz ein.

Lehrsätze. I. Die Substanz ist der Natur nach fri
als ihre Affektionen. (Dieß erhellt aus Def. 3 u. 5.)

II. Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute h
haben nichts mit einander gemein. Dieß erhellt auch aus De
Denn eine jede muß in sich sein, und durch sich gefaßt werden; ode
Begriff der einen schließt nicht den Begriff der andern ein.

III. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben,
keine die Ursache der andern sein. Beweis: Wenn sie nicht
einander gemein haben, so können sie nicht (Ax. 5) durch ein
begriffen werden, also kann keine (Ax. 4) die Ursache der andern sei

IV. Zwei oder mehrere verschiedene Dinge werden
weder durch die Verschiedenheit der Attribute der Subst
zen, oder die Verschiedenheit ihrer Affektionen von ei
der unterschieden. Bew. Alles, was ist, ist entweder in sich
in einem Andern (Ax. 1), d. h. (Def. 3 u. 5) außer dem Vers
existiren nur Substanzen oder ihre Attribute und Affektionen,
ihnen giebt es also nichts, wodurch mehrere Dinge von einander u
schieden werden können.

V. In der Wirklichkeit kann es nicht zwei oder mehrere S
stanzen von demselben Attribut oder Wesen geben. B
Gäbe es mehrere unterschiedene, so müßten sie (Lehrs. 4) entweder
die Verschiedenheit der Attribute oder Affektionen unterschieden wer
Ist das erste der Fall, so wird man also zugeben, daß es nur
Substanz von demselben Attribut giebt. Im zweiten Falle aber
die Substanz, wenn man von ihren Affektionen, als welche der N
nach später sind, als die Substanz, abstrahirt, und sie in sich s

d. i. wahrhaft (Def. 3 u. 6) betrachtet, nicht als verschieden von einer andern gedacht werden, d. h. (L. 4.) es kann nur eine, aber nicht mehrere Substanzen geben.

VI. Keine Substanz kann von einer andern hervorgebracht werden. Bew. In der Wirklichkeit kann es nicht zwei Substanzen von demselben Attribute geben, d. h. (L. 2) die etwas mit einander gemein haben. Also kann keine (L. 3) die Ursache der andern sein, folglich die Substanz von nichts Anderm hervorgebracht werden. Widrigenfalls hinge ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Ursache ab; sie wäre also nicht Substanz. (Ax. 4. Def. 3.)

VII. Die Existenz gehört zum Wesen der Substanz. B. Die Substanz kann nicht von andern hervorgebracht werden, sie wird also Ursache ihrer selbst sein, d. h. (Def. 1) ihr Wesen enthält nothwendig Existenz, oder Existenz gehört zu ihrem Wesen.

VIII. Jede Substanz ist nothwendig, unendlich. B. Es existirt nur eine Substanz von einem und demselben Attribut (L. 5), und die Existenz gehört zu ihrem Wesen. (L. 7.) Es gehört also zu ihrer Natur, entweder endlich oder unendlich zu existiren. Das erste kann aber nicht sein; denn (Def. 2) sie müßte dann von einer andern Substanz derselben Art, die auch nothwendig existiren müßte, beschränkt werden, und es gäbe daher (L. 7) zwei Substanzen von demselben Attribute, was sich widerspricht. (L. 5.) Sie existirt also unendlich. Scholion I. Da Endlichsein in der That zum Theil eine Verneinung, aber Unendlichsein die absolute Bejahung der Existenz eines Wesens ist, so folgt also schon aus dem siebenten Satze, daß jede Substanz unendlich sein muß.

IX. Jede Substanz ist untheilbar. Dieß erhellt schon daraus, daß die Natur oder das Wesen der Substanz nur unendlich gedacht und unter einem Theil der Substanz nichts anders verstanden werden kann, als eine endliche Substanz, was sich aber (L. 8) offenbar widerspricht. (Ethices Pars I.)

§. 85.

Erläuterung des Begriffs von der Einheit des Wesens und der Existenz in der Idee der Substanz.

Im zweiten Scholion zum achten Lehrsatze erklärt sich Sp. über die Schwierigkeit, die es für die Menschen hat, die Wahrheit des siebenten Lehrsatzes einzusehen, und sagt, sie liege darin, daß sie zwischen Substanzen und Modifikationen, die in einem andern sind, und deren Begriff von dem Begriff des Wesens, worin sie sind, abgeleitet ist, keinen Unterschied machen. „Von Modifikationen nämlich, sagt er, können wir wahre Ideen haben, wenn sie gleich nicht existiren, weil, wenn sie auch nicht wirklich existiren, doch so in einem Andern ihr Wesen enthalten ist, daß sie durch dasselbe begriffen werden können. Aber die Substanzen existiren, außer der Intelligenz, nur in sich selbst, weil sie durch sich selbst gedacht werden. Wenn daher einer sagte, er habe eine klare und deutliche, d. i. wahre Idee von der Substanz, er zweifle aber dennoch, ob eine Substanz existire; so ist das gerade so viel, als wenn er sagte, er habe eine wahre Idee, zweifle aber nichts desto weniger, ob sie wahr sei. Denn wer die wahre Idee hat, der kann nicht daran zweifeln, daß er sie hat." Tennemann sagt dagegen (in seiner Geschichte der Philosophie): „Dieser Begriff, daß die Substanz nur in sich, nicht in einem Andern ist, ist jedoch ebenfalls wieder ein Denken, aus welchem kein reales Sein folgt." Da unter „dem realen Sein" vom kantischen Standpunkt aus nicht das mit dem Denken identische, d. i. durch die Vernunft nur wahrnehmbare Sein verstanden werden kann, sondern das mit dem Sinn identische, das Sein „im Context der Erfahrung," im Umfang der wahrnehmbaren Gegenstände; so ist es ganz richtig, daß aus diesem Begriffe von der Substanz nicht ihr reales Sein, d. i. aus dem Begriffe von der Realität der Substanz nicht ihre Unrealität, aus dem Begriffe der Substanz nicht folgt

daß sie nicht Substanz ist. Denn die Substanz wäre nicht Substanz, wenn sie ein Objekt der Erfahrung, d. i. ein wahrnehmbares wäre; denn dann wäre sie bestimmtes, besonderes Ding, d. i. ein Sinnliches, welches nur eine endliche Affektion der Substanz, aber nicht Substanz ist.

Kant sagt: „Für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können." (Kritik der reinen Vernunft. S. 629.) Wäre in der Kant'schen Philosophie, wenigstens in Beziehung auf die theoretische Vernunft, nicht das sinnliche Sein als das reale Sein vorausgesetzt; so würde sie am ontologischen Beweise, vor allem aber an der Substanz erkannt und eingestanden haben, daß es allerdings Objekte des reinen Denkens giebt, deren Dasein durch kein anderes Mittel, als eben das Denken selbst, erkannt wird, daß der Begriff der Substanz eben der ist, mit der unmittelbar sein Objekt gegeben ist, daß die Substanz Das ist, bei dem das Sein nicht vom Denken sich unterscheiden läßt, und daß eben dieses vom sinnlichen Sein unterschiedne, mit dem Denken aber identische Sein, das reale, substanzielle Sein, das Sein der Substanz dagegen das vom Denken unterschiedne Sein, d. i. das sinnliche Sein nur das Sein der endlichen Modifikationen ist. Respondeo, sagt Sp., nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex gr. existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos docere poterit,

nam experientia nullas rerum essentias docet, sed summum, qu efficere potest, est, mentem nostram determinare, ut circa cert tantum rerum essentias cogitet. Quare cum existentia attribu torum ab eorum essentia non diferat, eam nulla experi mentia poterimus assequi*). (Epist. 28.)

Gesetzt aber auch, es wäre die Substanz nur ein Gedankending dem kein Objekt entspräche, so hätte eben dieses Gedankending selbst al Gedankending mehr Objektivität, mehr Wirklichkeit als alle äußerlich Objektivität und Wirklichkeit mit allen ihren einzelnen Existenzen un Objekten sammt und sonders. Si enim tale ens (scl. quod est omn esse) non existeret, nunquam posset produci, adeoque mens plu posset intelligere, quam natura praestare (de Inte Emen. 431)**). Und wenn auch gleich der Begriff der Substanz, de Wesens, dessen Begriff die Existenz enthält, das nur als seien gedacht werden kann, und das man gar nicht gedacht hat, wenn man e nicht als seiend gedacht hat, auch nur ein Begriff wäre, so könn doch das Denken nie auf diesen Begriff kommen, wenn jene Kantisch

*) Es gehört hierher auch noch folgende, auch in andrer Rücksicht merkwürdig sich auf den Begriff der Einzigkeit und Einheit Gottes beziehende Stelle: Quonia vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia unive salem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unu vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loq Epist. 50.

**) Epistola 45 drückt Sp. diesen Gedanken so aus: Quod cogitandi pote tia ad cogitandum non major est, quam naturae potentia a existendum et operandum. Clarum hoc verumque est axioma, unde D existentia clarissime et efficacissime ex sua idea sequitur. Wir bemerken dagegen wenn gleich das Denkvermögen ein Naturvermögen ist, so folgt doch keineswegs ei solche Identität hieraus, daß, was die Natur als Res cogitans denken kann, sie au als Res extensa oder existens und operans „prästiren" kann, denn das eben ist d eigenthümliche Wesen, der Potentia cogitandi, daß sie den Positiv der Natur auf d Superlativ steigert. Alle Vollkommenheiten des Entis perfectissimi existiren zwar a Positive in der Natur aber als Superlative nicht außer dem Denken.

Trennung wirklich in der That begründet wäre, wenn der Unterschied von Begriff oder Denken und Sein, der wohl bei den Modifikationen der Substanzen, aber nicht bei der Substanz selbst Statt finden kann, eine Wahrheit wäre. Allein der Begriff der Substanz — und eben deßwegen ist es der Begriff der Substanz, nicht irgend einer andern beliebigen und eingebildeten Sache, eben deßwegen der einzige Begriff, der keines Gleichen hat, der unvergleichliche, den daher jener sonst allgemeine Unterschied von Begriff überhaupt und Sein gar nicht trifft und berührt, der absolute, der unendliche Begriff — hat seine Wirklichkeit unmittelbar in sich selber, er ist ein unmittelbar sich selbst bejahender und als reell bewährender, über die Subjektivität übergreifender, unmittelbar als Objektivität, als Wahrheit sich erweisender Begriff. Es ist unmöglich, daß man den Begriff der Substanz habe, und doch noch zweifle oder frage, ob ihr wohl Wirklichkeit zukomme; denn die Substanz ist eben dieses, wo sich jene Unterscheidung, die nur bei den Modifikationen gilt, aufhebt, das, was den Begriff der Substanz zum Begriff der Substanz und keines andern Dings macht, eben dieses, daß in ihm der Unterschied zwischen Sein und Denken sich auflöst, und man hat daher entweder gar nicht den Begriff der Substanz, wie sie Sp. dachte, und wie sie gedacht werden muß, sondern nur eine Einbildung davon, oder man vernichtet den Begriff der Substanz, identificirt ihn mit dem Begriff überhaupt, einem Abstraktum oder andern Begriffen, hebt den Unterschied zwischen dem Begriff der Substanz und dem Begriffe andrer beliebiger Dinge auf, den Unterschied, der gerade den Begriff der Substanz zum Begriff der Substanz macht, wenn man noch fragt, ob er denn eine ihm entsprechende Wirklichkeit habe, oder die Substanz für ein bloßes Gedankending hält. Wie das Licht sich selbst als Licht offenbart, so offenbart sich die Substanz als Substanz, und eben damit als Existenz, als Wirklichkeit. Bei dem Begriffe der Substanz daher noch fragen, ob er denn auch Wirklichkeit habe, ist gerade so viel, als wenn einer mitten im Glanze des Lichtes

noch fragte: ist denn das Licht, das ich sehe, auch wirkliches Licht und nicht etwa gar Finsterniß? Denn, wie die Finsterniß die reine Abwesenheit des Lichtes ist, so ist die Privation oder Negation der Existenz der Substanz nicht eine bestimmte oder beschränkte Verneinung des Begriffes der Substanz, so daß, ungeachtet dieses Mangels oder dieser Verneinung, mir doch noch ein klarer Begriff der Substanz übrig bliebe, wie mir die Idee einer Modifikation übrig bleibt, wenn gleich ihre Existenz aufgehoben ist, sondern die reine, die totale Verneinung der Substanz und ihres Begriffes, die nicht Etwas von ihm hinwegnimmt, sondern ihn selbst aufhebt. Wie das Sehen die unmittelbare Offenbarung von der Wirklichkeit des Lichtes, oder die unmittelbare Offenbarung des Lichtes als Lichtes, die Affirmation ist, daß es Licht und nicht Finsterniß ist; so ist das Denken der Substanz die unmittelbare Offenbarung ihrer Wirklichkeit, die Affirmation derselben als Substanz und eben damit als Wirklichkeit.

Sp. demonstrirt allerdings die Existenz der Substanz, aber wenn man auf den Geist und Inhalt, auf die Idee der Substanz, die die Grundlage ist, nicht auf die bloße äußere Form sieht; so findet man, daß, selbst abgesehen von dem historischen Umstande, daß es der Gebrauch der frühern Philosophen war, ihre Ideen in der Form von Demonstrationen oder Schlüssen zu geben, der Beweis bei ihm nur die Bedeutung eines Formellen, nur einer Vermittlung der an sich unmittelbar sich als wahr affirmirenden Idee für das Subjekt haben kann, daß der Beweis nicht die Bedeutung eines Objektiven oder eines Erzeugenden und Hervorbringenden, sondern nur einer Bewahrheitung und Erörterung zum Behufe des Subjektes hat. Bei Hobbes hat die Demonstration objektive, reale Bedeutung, denn sein Objekt ist ein ganz äußerliches, zusammensetzbares, auflösbares, der Körper; aber bei Sp., dessen Objekt die Substanz, geradezu das Gegentheil des Hobbes'schen Objektes ist, ist der Beweis nur äußerliches Mittel zur Sache, nicht selbst Sache. Mentis

enim *oculi*, sagt er, quibus res *videt* observatque, sunt ipsae *demonstrationes* *). (Ethic. P. V. Prop. 23. Schol.) Sp. statuirt ja schlechthin unmittelbare Begriffe, die nicht aus andern Begriffen erzeugt oder von ihnen abstrahirt werden, Begriffe, die, weil sie schlechthin Positives oder Wirkliches ausdrücken, weil sie die unmittelbare Affirmation der Existenz ihrer Gegenstände sind, selbst schlechthin positive, sich *selbst aus* und *durch sich*, d. i. *unmittelbar als wahr bejahende Begriffe* sind. Diese unendlichen, durch nichts Andres vermittelten, unabhängigen Begriffe sind aber die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens, oder vielmehr der Begriff der Substanz. Terminus extensionis *necessariam includit existentiam* (aut, quod idem est, *existentiam affirmat*), aeque *extensionem sine existentia*, ac *extensionem sine extentione impossibile* erit *concipere*. (Epist. 41.) Da der Begriff der Substanz ein schlechthin unbedingter und unabhängiger Begriff und die *unmittelbare Affirmation ihrer Wirklichkeit* oder Existenz ist; so kann eben der Beweis von ihrer Existenz nur die Bedeutung eines Formellen, einer nur subjektiven Vermittlung haben. Der siebente Lehrsatz: Ad naturam substantiae pertinet existere stützt sich daher in Wahrheit nicht etwa, wie Tennemann meint, auf den Beweis, der aus den früheren Sätzen hervorgeht, sondern auf den *Begriff* der Substanz selbst, die der *Nothwendigkeit seiner selbst* ist, der sich selbst

*) Die Stelle in seinem Tractat. Theolog.-politico. c. XIII. p. 337: Res invisibiles et quae solius mentis sunt objecta, nullis aliis oculis videri possunt, quam per demonstrationes, steht hiermit, zumal in ihrem dortigen Zusammenhange, nicht in Widerspruch. Um sich übrigens hiervon vollkommen zu überzeugen, verbinde man auch hiermit Sp.'s Gedanken von der *Gewißheit* und der *wahren Idee*, die weiter unten vorkommen. Hieraus erhellt zugleich die Grundlosigkeit des Raisonnements Jakobi's, wenn er den Weg der Demonstration und die Sucht, Alles erklären und beweisen zu wollen, für den Grund des spinozischen Systems oder Unheils ansieht.

als Wahrheit, wie das Licht sich als Licht manifestirt, oder für sich selbst die Affirmation der Existenz seines Objektes und Wahrheit seiner selbst ist*).

§. 86.

Die nothwendige Existenz der einzigen Substanz und ihre Attribute.

Gott oder die aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, bestehende Substanz existirt nothwendig**). Denn nicht existiren Können ist ein Unvermögen, wie von sich selbst erhellt, dagegen existiren Können ein Vermögen. Wenn daher Das, was bereits nothwendig existirt, nur endliche Wesen sind, so haben die endlichen Wesen mehr Vermögen, mehr Macht, als das absolut unendliche Wesen, was aber, wie durch sich selbst klar ist, ein Widerspruch ist. Also existirt entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Nun existiren aber wir, sei es nun in uns, oder in einem Andern, was nothwendig existirt. (Ax. 1 u. L. 7.) Also existirt das absolut unendliche Wesen, d. i. Gott (Def. 6) nothwendig. (Eth. P. I. Prop. 11 und Demonst.)

Gottes Existenz und Wesen sind identisch. Das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich auch seine Existenz aus, seine Existenz und sein Wesen sind daher eins. Denn keine ihrer Realitäten oder Vollkommenheiten verdankt die Substanz einer äußern Ursache, es muß daher auch ihre Existenz aus ihrem Wesen folgen, und ihre Existenz ist folglich nichts andres als ihr Wesen. (Ebend. Schol.)

Außer Gott kann keine Substanz sein, noch gedacht

*) Die Stelle im Tract. Theol.-polit. c. VI. p. 237 (Edit. Paulus) cum Dei existentia non sit per se nota etc. widerspricht dem Gesagten nicht, wenn sie gehörig gefaßt und in ihrem Zusammenhange erwogen wird.

**) Sp. giebt mehrere Beweise hiervon. Hier möge dieser Eine hinreichend sein.

werden. Denn da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches substanzielle Wesenheit ausdrückt, verneint werden kann (Def. 6), und nothwendiges Dasein hat; so müßte, wenn es noch eine Substanz außer Gott gäbe, diese durch irgend ein Attribut Gottes gedacht werden, und es gäbe so zwei Substanzen, die ein und dasselbe Attribut hätten, was (L. 5) abgeschmackt ist. Es kann daher außer Gott keine Substanz sein und folglich auch nicht gedacht werden. Denn könnte sie gedacht werden, so müßte sie als existirend gedacht werden, aber dieses ist zufolge des ersten Theils des Beweises ungereimt.

Es folgt hieraus, daß die körperliche und die denkende Substanz zu Gott gehören. Das Denken ist also ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen. Eben so ist aber die Ausdehnung ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen. (Ebd. Prop. 15 u. P. II. Prop. 1 u. 2.)

Alle, die nur einigermaßen über das Wesen Gottes nachgedacht haben, behaupten, daß Gott nichts Körperliches oder kein Körper sei. Dieß ist auch ganz richtig; denn unter einem Körper versteht man eine bestimmte Ausdehnung von einer bestimmten und begränzten Gestalt, und diese kann natürlich nicht dem absolut unendlichen Wesen zukommen. Aber sie gehen noch weiter; sie sprechen selbst die körperliche Substanz durchaus Gott ab und nehmen an, daß sie erschaffen sei. Aus welchem Vermögen Gottes sie übrigens erschaffen werden konnte, wissen sie durchaus nicht, und zeigen damit an, daß sie selbst nicht verstehen, was sie sagen. Sie verneinen aber die körperliche Substanz von Gott aus diesen Gründen, nämlich weil sie aus Theilen zusammengesetzt, also endlich, weil sie theilbar, also passiv, und folglich eine Gottes, als des unendlichen und absolut reellen Wesens, unwürdige Bestimmung sei. Allein die Annahme, daß die körperliche Substanz, die doch nur untheilbar, einzig und unendlich gedacht werden

kann, aus endlichen Theilen zusammengesetzt, vielfach und theilbar sei, ist eben ganz falsch und nicht weniger ungereimt, als die Annahme, daß der Körper aus Oberflächen, die Oberfläche aus Linien, die Linien aus Punkten zusammengesetzt sind, und kommt nur daher, daß wir auf doppelte Art die Ausdehnung auffassen. Die eine ist die oberflächliche und abstrakte, nämlich die der sinnlichen Vorstellung, die andere die der Vernunft, die sie nicht abstrakt und oberflächlich, sondern allein als Substanz denkt. Wenn wir daher die Quantität betrachten, wie sie in der sinnlichen Vorstellung ist, und diese Betrachtungsweise ist uns die geläufigste; so finden wir sie endlich, theilbar, zusammengesetzt; betrachten wir sie aber, wie sie in der Vernunft ist, und fassen sie als Substanz, was übrigens sehr schwer ist; so finden wir, daß sie unendlich, einzig und untheilbar ist.

Dieß wird auch Allen, die einen Unterschied zu machen wissen zwischen Vorstellung oder Einbildung und Vernunft, hinlänglich klar sein, zumal wenn sie erwägen, daß die Materie überall dieselbe ist, und Theile in ihr nur unterschieden werden, wiefern wir sie auf verschiedene Weise bestimmt denken, ihre Theile daher nicht ihrem wirklichen Wesen, sondern nur der Art und Weise nach, wie dieses Eine Wesen bestimmt ist (nicht der Materie, nur der Form nach), unterschieden sind. Das Wasser z. B. als Wasser kann wohl getheilt, und seine Theile können von einander abgesondert werden, aber inwiefern es körperliche Substanz ist, kann es nicht getheilt und gesondert werden. So entsteht und vergeht auch das Wasser als Wasser, aber als Substanz ist es unentstanden und unvergänglich. Die Ausdehnung oder Materie ist daher als Substanz nothwendig ein Attribut oder eine Bestimmung Gottes. (Eth. P. I. Prop. 15 Sch.)

§. 87.

Erörterung des Begriffs der Ausdehnung als eines göttlichen Attributs.

Obgleich der Begriff der Ausdehnung schon in der Einleitung zu Sp. erörtert wurde, so ist es doch nöthig, noch Einiges über diesen Punkt zu sagen; denn daß das Denken etwas Reelles ausdrückt und daher zu Gott gehört, dieß erhellt von sich selbst. Daß aber auch die Ausdehnung oder Materie (die man die Teufelsbrücke auf dem Sct. Gotthard der Substanz nennen könnte) ein Attribut Gottes ist, sieht man nicht so leicht, so unmittelbar ein. Um dieß einzusehen, braucht man übrigens nur mit Sp. zu zeigen und zu erkennen, daß ihr die Bestimmungen der Unendlichkeit, Einzigkeit und Untheilbarkeit zukommen. Daß ihr aber diese zukommen, zeigt sich folgendermaßen.

Alle bestimmte oder einzelne Körper sind nur Einschränkungen oder Bestimmungen des Körpers als Körper oder der körperlichen Natur, d. i. der Ausdehnung, die ihre gemeinschaftliche Substanz ist, ohne die sie nicht sein, noch gedacht werden können. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. Omnia corpora in quibusdam conveniunt. In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius ejusdemque attributi conceptum involvunt. (Eth. P. II. Lemma 1. 2.) Sie können nicht sein ohne sie (denn eben als bestimmte, d. i. eingeschränkte, negative Wesen haben sie kein Bestehen in sich oder für sich), noch ohne sie gedacht werden; denn sie setzen sie als das Eine und Allgemeine, als ihren wesenhaften Begriff, dessen Einschränkungen nur die Begriffe der einzelnen bestimmten Dinge sind, voraus. Die Ausdehnung oder die körperliche Substanz schließt aber keine Negation in sich, sie ist unbestimmte, unbeschränkte Wirklichkeit, ihr Wesen, reines Sein, reine Position. Eine bestimmte Figur oder ein bestimmter Körper dagegen ist eine Beschränkung der unbeschränkten und unbestimmten Ausdehnung,

darum an sich selbst nur Einschränkung, Privation des reinen Seins, ein Endliches oder Negatives, ein Nichtsein. Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est, manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram, figuramque in finitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nihil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed econtra est ejus non-esse. (Ep. 50.) Die Ausdehnung ist daher auch Ursache ihrer selbst, eben weil sie ein Unendliches, Uneingeschränktes, ein schlechthin Wirkliches ist; ihr Wesen schließt Existenz ein, ihr Begriff bejaht und drückt nur Existenz aus, während dagegen das Wesen eines bestimmten Körpers oder Ausgedehnten, dessen Wesen, als eines bestimmten, seine Bestimmtheit, seine Schranke ist, weil nur Einschränkung, nur Unwirklichkeit ausdrückt.

Wie die bestimmte, d. i. sinnliche Ausdehnung als bestimmte endlich ist, eben so ist die Ausdehnung, wie sie in der sinnlichen Vorstellung ist, die sinnliche oder sinnlich bestimmte Ausdehnung wohl ein Theilbares, aber nicht die Ausdehnung, wie sie Objekt der Vernunft oder wie sie in ihrem Wesen ist. Der Körper, in seinem Wesen betrachtet, ist eine ganz einfache Natur. Theilen heißt nichts anders, als etwas Zusammengesetztes in Das, woraus es zusammengesetzt ist, auflösen oder überhaupt etwas von einem Dinge wegnehmen. Von der bestimmten Quantität oder Ausdehnung, inwiefern sie bestimmt ist, d. i. von bestimmten Körpern läßt sich wohl vieles wegnehmen, ja Alles, was eben ihre Bestimmtheit ausmacht, die wesentlich eine Verbindung von Verschiedenem und darum theilbar ist, aber von dem Körper als Körper, von der körperlichen Substanz, d. i. der Ausdehnung läßt sich nichts hinwegnehmen, nichts zu ihr hinzuthun. Worein könnte ich sie denn theilen, was könnte ich von ihr hinwegnehmen? woraus wäre die Ausdehnung zusammengesetzt? Sie wäre nur theilbar,

wenn sie aus sich und etwa noch aus andern, der Himmel weiß, was für welchen Ingredienzen oder Bestimmungen zusammengesetzt wäre*). Aber im Begriff der Ausdehnung liegt nichts Fremdes oder Andres, als sie selbst, sie besteht nur in sich und aus sich selbst, sie ist also ein Unauflösliches, Untheilbares. Die Ausdehnung wird nur durch sich selbst gedacht, ihr Begriff hängt nicht vom Begriff eines andern Dinges ab, aber Das, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dings einschließt, ist untheilbar, Das dagegen, was durch ein Andres gedacht wird, dessen Begriff von dem Begriff eines andern abhängt, theilbar. So ist z. B. der Stein als Stein theilbar, denn er reducirt sich auf die Ausdehnung als seinen wesentlichen Begriff und seine Substanz, seine Bestimmungen sind also ein Trennbares, ein Auflösliches, ein von ihm und von einander Wegnehmbares. Der Begriff der Ausdehnung als Substanz ist daher ein unauflösliches, unzerlegbarer, schlechthin einfacher Begriff, und der Körper selbst daher, im Begriffe oder in seinem Wesen (der Ausdehnung) betrachtet, ein Untheilbares.

Eben so, wie die Bestimmung der Unendlichkeit und Untheilbarkeit, liegt aber auch die der Einheit oder Einzigkeit in der Ausdehnung. Denn ihr Wesen ist, da sie nicht ein Bestimmtes, sondern Substanz ist, reine Wirklichkeit, Uneingeschränktsein; aber was ist denn Sein,

---

*) Wie Spinoza, bestimmten auch die Neuplatoniker die Materie, d. h. die reine von aller Gestalt und Qualität abgesondert gedachte Materie als einfach, unveränderlich, unverderblich. Materiam corrumpi est impossibile; in quid enim et quomodo resolvatur, cogitare non possumus. Plotin. Ennead. III. l. VI. c. 8. Aber sie nannten deßwegen auch die Materie ein unkörperliches Wesen, eine Res incorporea. Die spinozische Bestimmung: körperliche Substanz ist ein Widerspruch, denn das Corpus hebt die Substanz auf und umgekehrt; körperliche Substanz ist so viel als körperliche Unkörperlichkeit. Findest Du die Leiden des Körpers im Widerspruch mit dem Wesen der Substanz, wohlan! so bestimme sie auch geradezu als ein unkörperliches, immaterielles Wesen.

Existenz als solche anders, als uneingeschränkte (durch keine Beschaffenheiten bestimmte) Position? Ihr Wesen ist daher ihre Existenz, ihre Existenz nichts anders, als ihr Wesen selber, da dieses nichts ausdrückt als Bejahung, als schlechthin Positives. Aber Das, dessen Existenz nichts anders ist als sein Wesen, ist nothwendig Eines und einzig, schließt alle Vielheit und Mehrheit aus; denn ein Mehreres, ein Vieles ist nur Das, dessen Existenz von seinem Wesen unterschieden ist, ja die Vielheit oder Mehrheit ist selbst nichts anders, als eben dieser Unterschied der Existenz vom Wesen; denn das Wesen ist Eines, der Unterschied von dem, was Eines ist, von der Einheit also Viel- oder Mehrheit*).

Die körperliche Substanz drückt also reine uneingeschränkte Wirklichkeit (Realität, Vollkommenheit), aus; denn ob sie gleich nicht denkt oder das Denken von sich ausschließt, so drückt dieß doch keine Unvollkommenheit, keinen Mangel aus; denn nicht das Denken gehört zu ihrem Wesen, sondern nur die Ausdehnung; Mangel, Unvollkommenheit ist aber nur dort, wo Etwas einer Sache abgeht, was gleichwohl zu ihrem Wesen gehört. Da nun aber Alles zu Gott gehört, was das Sein vollkommen ausdrückt, weil er nicht eine bestimmte Art des Wesens, sondern das absolut uneingeschränkte Wesen ist, dem daher Alles eigen ist, was keine Schranke, keine Verneinung einschließt, indem sonst sein Wesen ein bestimmtes wäre, so gehört auch die Ausdehnung, da sie das Sein vollkom-

*) Es sind dieß lauter Begriffe im Geiste des Sp., ob sie gleich nicht verbotenus und in dieser Verbindung sich in ihm finden. — Es gehört übrigens hierher auch, was Sp. über die Modifikationen, im Unterschied von der Substanz, und über die Definitionen sagt. „Die Definition drückt blos das Wesen einer Sache aus, keine Viel- oder Mehrheit. Blos aus der Definition Gottes, die nothwendige Existenz ausdrückt, folgt daher seine Existenz, und zwar die Existenz nur Eines Gottes; die Existenz der Modifikationen aber, die viele sind, kann nicht aus ihrer Definition, sondern nur aus der Erfahrung erkannt werden." Vergl. Eth. P. I. Prop. XVII. Schol. Epist. 39, 40 und den oben citirten 28sten.

en ausdrückt, zu Gottes Wesen, ist sie eben so gut, wie s Denken, ein Attribut Gottes.

Praesupposui, perfectionem in τῷ esse et imperfecionem in privatione τοῦ esse consistere. Dico privaionem, quamvis enim ex. gr. extensio de se cogitationem neget, lla tamen hoc ipsum in ea est imperfectio. Notari vellem, vocalum imperfectionis significare, rei alicui quicquam deesse, quod men ad suam naturam pertinet. Ex. gr. Extensio solummodo spectu durationis, situs, quantitatis imperfecta dici potest, nimim quia non durat longius, quia suum non retinet situm, vel quia ajor non evadit. Nunquam vero, quia non cogitat, imperfecta dicatur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigit, quae in la extensione consistit, h. e. in certo entis genere. Et quandoidem Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in Ente, od absolute indeterminatum est, ejus etiam natura exigit id mne, quod τό esse perfecte exprimit eo quod ejus natura es determinata et deficiens esset. Si ponamus, quod extensio istentiam involvit, aeterna et indeterminata ut sit, absoluteque nulm imperfectionem, sed perfectionem exprimat, opus est: Ideoque ttensio ad Deum pertinebit, aut aliquid erit, quod aliquo modo Dei turam exprimit, quia Deus est Ens, quod non certo duntaxat spectu, sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est. pist. 41.)

Da aber Ausdehnung und Denken, jedes nur in seiner Art, endliches Wesen ausdrückt, jedes nur in seiner Art oder in einer stimmten Gattung des Wesens uneingeschränkt und unbemmt (nicht-negativ, affirmativ) ist, Gott aber das in seinem esen absolut uneingeschränkte Wesen ist; so drücken sie s Wesen Gottes selbst nur auf eine bestimmte Weise aus, die sdehnung ist nur eines von und unter den unendlichen Attributen ttes und eben so das Denken.

§. 88.

Kritik der spinozischen Lehre von den Attributen.

Sp. bestimmt die Substanz als das aus unendlichen, d. i. nicht nur dem Wesen, sondern auch der Zahl nach unendlichen oder unendlich vielen Attributen bestehende Wesen. Je mehr Realität oder Sein ein Wesen hat, desto mehrere Attribute kommen ihm zu. Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. (Eth. I. Prop. 9 et Epist. 27.) Sp. nennt aber nur zwei Attribute, nämlich Denken und Ausdehnung, die der endliche Verstand, als die das Wesen Gottes konstituirenden Momente begreift, andere oder mehrere nennt er nicht. „Denn der menschliche Geist erkennt, wie Sp. sagt, nichts weiter als das, was die Idee eines wirklich existirenden Körpers einschließt, oder was aus ihr folgt, aber diese Idee des Körpers drückt keine andern Attribute Gottes aus, als Denken und Ausdehnung. Der menschliche Geist oder die Idee des menschlichen Körpers, denn diese ist der Geist selbst, enthält daher keine andern, als diese zwei Attribute. Und aus diesen Attributen oder ihren Affektionen kann kein andres Attribut Gottes erschlossen oder erkannt werden" (Epist. 66 u. 60), denn jedes Attribut Gottes muß durch sich selbst begriffen und gedacht werden. (Eth. I. Prop. 10.) Sp. statuirt hier also eine Unbegreiflichkeit. Wie alle derartige Unbegreiflichkeit aber nichts ist, als die Folge eines Mangels in dem Princip, von dem man ausgeht, der aber nicht erkannt wird und daher einen sehr begreiflichen Ursprung hat; so ist es auch hier der Fall. Die Substanz ist uneingeschränkte Wirklichkeit. Die Ausdehnung ist nur insofern Attribut Gottes, konstituirt nur insofern das Wesen der Substanz, als sie uneingeschränkt, unbestimmt in ihrer Art ist, als sie Sein, nicht eine bestimmte Art des Seins und Wesens ausdrückt. Nun ist aber die Ausdehnung nur *eine Art* des Wesens, als diese ein Bestimmtes, und als ein

bestimmtes Schranke, Nichtsein; das Reale in ihr ist also die schlechthin uneingeschränkte, nicht als Ausdehnung bestimmte Substanz. Dasselbe gilt vom Denken. Was bleibt also von den beiden Attributen noch übrig, als die ganz abstrakte, die quantitative Bestimmtheit, die Zahl, die Bestimmtheit, daß sie zwei sind? Zwei ist aber selbst eine Beschränktheit, es muß also unendlich, unbestimmt viele Attribute der Substanz geben.

Denken und Ausdehnung sind wohl von einander unterschieden, aber sie drücken doch ein und dasselbe Wesen, eine und dieselbe Sache, nämlich die Substanz aus, die gleichgültig dagegen ist, ob sie als Ausdehnung oder Denken gefaßt wird, und sind insofern eins mit der Substanz. Inwiefern sie aber beide nur auf eine gewisse Weise die Substanz ausdrücken oder darstellen, sind sie für sie ein Nichtsein, ist ihr Unterschied in Beziehung auf sie daher ein Unreelles. Es bleibt also für sie nichts übrig als die Zahlverschiedenheit, die indifferente Bestimmtheit, daß sie zwei sind. Diese indifferente Grenze geht aber von selbst über und hebt sich auf in indifferente Vielheit, in den Progreß in infinitum. Die beiden Attribute verlieren sich, und verschwinden haltungslos (denn ihr Halt wäre nur die Realität ihrer Bestimmtheit; nur die Realität ihrer Differenz machte eine unbestimmte Mehrheit von Attributen unnöthig), als zwei in der unendlichen Vielheit der andern unbekannten Attribute, die zwar, jedes auf eine gewisse Weise, die Substanz ausdrücken, aber, da diese gewisse Weise als eine bestimmte eine Unrealität ist, sich auch nicht weiter von einander unterscheiden, als daß sie viele sind. Hierin liegt offenbar ein Mangel der spinozischen Philosophie, der daraus hervorgeht, daß die Determinatio in ihr nur als Negatio bestimmt ist.

So gegründet aber auch dieser Vorwurf sein mag, so ungegründet ist, was Tennemann in seiner Geschichte der Philosophie dem Sp. in Betreff der Attribute vorwirft. Sein Vorwurf ist nämlich folgender. „Die Ausdehnung und das Denken sind wesentlich verschieden, denn

das Denken setzt nicht die Ausdehnung, und diese nicht das Denken voraus. Jedes ist ein absolutes Attribut, gleich der Substanz. Er würde nun nach dem fünften Satze haben annehmen müssen, daß es nur eine ausgedehnte und nur eine denkende Substanz geben müsse, wenn er nicht weiter hin durch einen Scheinbeweis (?) bewiesen hätte, daß es nur eine Substanz überhaupt geben müsse. Darum betrachtet er die Ausdehnung und das Denken als Attribute dieser einen Substanz. Aber eben diese Behauptung beweiset, daß etwas nach gewissen Rücksichten ohne Einsicht angenommen worden, was mit den Grundsätzen nicht in Einklang steht. Denn zwei real verschiedene Attribute, von denen keines die Folge des andern ist, welche von Ewigkeit immer in der Substanz beisammen gewesen, bringen eine ewige und wesentliche Trennung der Substanz hervor, welche mit der Einheit der Substanz streitet. Denn drückt das Attribut das Sein der Substanz aus, so hat die Substanz ein doppeltes real verschiedenes Sein, wenn es zwei real verschiedene Attribute der Substanz giebt, welches nothwendig auf zwei Substanzen hinführet.“ Denken und Ausdehnung sind allerdings realiter unterschieden, d. i. sie werden ein jedes durch sich selbst gedacht und begriffen. Das Denken setzt nicht die Ausdehnung, diese nicht jenes voraus. Beide werden selbstständig gefaßt. Aber dadurch und darin, daß ein jedes selbstständig gefaßt wird, ist es gerade die Substanz, und zwar die Eine und dieselbe Substanz, die in beiden mit sich selbst identisch bleibt; sie drücken gerade in dieser ihrer Selbstständigkeit nur Ein Wesen, und folglich, da das Sein der Substanz nichts andres, als ihr Wesen ist, nur Ein Sein aus. Eben deßwegen, weil nur Eine und dieselbe Sache in ihnen ist, jedes in seiner Art die absolut vollkommne Substanz ausdrückt, kann und muß ich jedes für sich fassen. Der Substanz nach ist kein Unterschied zwischen ihnen. Die Substanz ist nur Substanz als uneingeschränkte Wirklichkeit, als nicht determinirtes Wesen; der Unterschied, die Bestimmtheit der beiden Attribute afficirt also nicht die Substanz; ihr Wesen und folglich ihr

im bleibt unangefochten von den beiden Unterschieden. Sie drücken s Wesen der Substanz zwar auf eine gewisse, unterschiedne und stimmte Weise aus, aber eben die Bestimmtheit ist Negation; sie setzen her keinen Unterschied in die Substanz, sie unterbrechen nicht ihre inheit.

Die Nothwendigkeit, daß es nur Eine Substanz giebt und geben nn, enthält übrigens schon der Begriff der Substanz, als des Wesens, sen Wesen Existenz enthält. Die Beweise, die Spinoza davon giebt, tzen sich auf diesen Begriff, der durch sich selbst nothwendig ist, aber cht stützt sich dieser Begriff auf die Beweise.

Sp. erklärt sich selbst im Scholion zum zehnten Lehrsatz über die tribute folgendermaßen: Apparet, quod quamvis duo attributa rear distincta concipiantur, h. e. unum sine ope alterius, non ssumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas bstantias constituere, id enim est de natura substantiae, ut umquodque ejus attributorum per se concipiatur, quandoquidem mia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec um ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive se substantiae exprimit. Uebrigens ist auch nicht zu leugnen, ß der Begriff der beiden Attribute und ihre Beziehung zur Substanz er der allerschwierigsten Punkte in der spinozischen Philosophie ist, sen Schwierigkeit Sp. noch dadurch erhöhte, daß er im Anfang seiner hik zuerst im Allgemeinen den Begriff der Substanz erörtert und daher n Substanzen spricht, ehe er auf die wahrhafte, einzige Substanz mmt, in der allein der Begriff der Substanz seine Wirklichkeit hat.

§. 89.

Die Affektionen der Attribute und die Wirkungsweise Gottes.

Gottes Wesen ausdrückende Bestimmungen oder Attribute sind also nken und Ausdehnung, in denen alle Dinge begriffen sind. Alle sondere Dinge sind daher nichts als Affektionen der Attribute

Gottes, oder Arten und Weisen, welche die Attribute Gottes auf eine bestimmte Weise ausdrücken. (Eth. P. I. Prop. 25. Coroll.)

Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch gedacht werden. Alles drückt auf eine bestimmte Weise Gottes Wesen aus. Das Vermögen oder die innere Naturkraft jedes Wesens ist die Kraft Gottes selbst. (Ebend. Pr. 15. 36. Dem. u. Tract. Theol. pol. c. 6.)

Gott ist daher in- (sich) bleibende (immanens) nicht die über- (sich auf Andres) gehende (transeuns*)) Ursache der Dinge, und er ist nicht nur die Ursache von der Existenz der Dinge, sondern auch von ihrem Wesen. — Gott aber wirkt (oder ist thätig) allein nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemandem gezwungen, Gott allein ist daher freie Ursache, denn es kann nichts außer ihm sein, wovon er zum Handeln bestimmt oder gezwungen werden könnte. Aus Gott oder dem unendlichen Wesen ist Unendliches auf unendliche Weisen, d. i. Alles nothwendig gefolgt, und folgt immer mit derselben Nothwendigkeit aus ihm, eben so wie aus der Natur des Dreieckes von Ewigkeit in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel zweien Rechten gleich sind. Von Ewigkeit her war die Allmacht Gottes thätig und wird bis in Ewigkeit in derselben Thätigkeit beharren. (Eth. P. I. Pr. 16—18. u. Pr. 25.)

Der (wirkliche) Verstand, er mag nun endlich oder unendlich sein, so wie Wille, Begierde, Liebe u. s. w. müssen nur auf die bewirkte Natur (oder Wesenheit) Naturam naturatam, nicht auf die ursachliche oder ursprüngliche Natur, Naturam naturantem bezogen werden. Unter der Natura naturans nämlich muß man das verstehen, was in sich ist oder durch sich gedacht wird, oder solche Attribute der

*) So, nicht „vorübergehend," wie es früher gedankenloser Weise hieß, muß transeuns übersetzt werden, wie Sigwart in der citirten Schrift S. 61 und 242 bemerkt.

ubstanz, welche ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. ott, inwiefern er als freie Ursache betrachtet wird; unter der wirkten Natur aber Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur ottes oder eines seiner Attribute folgt, d. h. alle Arten und Weisen der Beschaffenheiten) der Attribute Gottes, inwiefern sie als Dinge etrachtet werden, welche in Gott sind und ohne Gott nicht sein, och gedacht werden können. Zur Natura naturans kann nun aber er Verstand nicht gerechnet werden, denn unter Verstand verstehen wir, wie von selbst erhellt, nicht das absolute Denken, sondern nur ine bestimmte Art und Weise des Denkens, welche als eine Art und Weise von andern Arten und Weisen, wie Liebe, Begierde u. s. w. unterschieden ist, und daher (Def. 5) durch das absolute Denken muß begriffen werden, nämlich (Lehrs. 15 und Def. 6) durch ein Attribut Gottes, welches die ewige und unendliche Wesenheit des Denkens ausdrückt, so begriffen oder gedacht werden muß, daß sie ohne dasselbe weder sein, noch gedacht werden kann, und muß daher nur auf die entstandene oder bewirkte Natur bezogen werden. (Pr. 29. Sch. Pr. 31.)

Der Wille kann nicht eine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene genannt werden. Denn der Wille ist, wie der Verstand, nur eine bestimmte Art des Denkens; und es kann daher, da alles Einzelne nur durch Einzelnes, alles Bestimmte nur durch Bestimmtes bestimmt wird (Pr. 28), kein Willensakt existiren oder zum Wirken bestimmt werden, wenn er nicht von einer andern Ursache bestimmt wird, diese wieder von einer andern und so fort, bis ins Unendliche. Der Wille kann also nur eine nothwendige, d. i. bestimmte oder gezwungne Ursache genannt werden, nicht aber eine freie. Gott handelt darum nicht aus Willensfreiheit, und der Wille gehört nicht zu ihm. Wille und Verstand verhalten sich nur so zum Wesen Gottes, wie Bewegung und Ruhe und überhaupt Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Wesenheit folgt. Wenn Verstand und Wille zum ewigen Wesen Got

gehörten; so müßte man wenigstens etwas ganz andres unter diesen beiden Attributen verstehen, als man gewöhnlich darunter versteht. Denn zwischen dem Verstand und Willen Gottes und unserm Verstand und Willen müßte ein himmelweiter Abstand Statt finden, sie könnten nichts gemein haben, als den bloßen Namen, gleich wie das Himmelsgestirn des Hundes und der Hund, das bellende Thier, nichts als den Namen mit einander gemein haben. (Pr. 32 u. 17. Schol.)

Gott wirkt daher nicht aus Absicht oder irgend eines Zweckes wegen; denn das ewige und unendliche Wesen, nämlich Gott oder die Natur wirkt aus derselben Nothwendigkeit, aus der es ist. So nothwendig nämlich als seine Existenz aus seinem Wesen folgt, eben so nothwendig folgt auch sein Wirken aus ihm. Die Ursache daher oder der Grund, warum Gott wirkt, und die Ursache oder der Grund, warum Gott existirt, ist einer und derselbe. Wie er also keines Zweckes wegen existirt, so wirkt er auch keines Zweckes wegen, sondern wie seine Existenz, so hat auch sein Wirken keinen Zweck und Grund. (Eth. P. IV. Praef.)

Die Zweckursachen sind überhaupt nur menschliche Erfindungen oder Erdichtungen, denn alles quillt aus der ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit der Natur hervor. Die Annahme von Zwecken in der Natur kehrt daher die ganze Natur um. Denn das, was wahrhaft Ursache ist, macht sie zur Wirkung, und umgekehrt, ferner das, was der Natur nach früher ist, zum Spätern und endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, zum Unvollkommensten. Denn die vortrefflichste Wirkung ist die, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr Mittelursachen zur Hervorbringung einer Sache erfordert werden, desto unvollkommener ist sie. Wenn nun aber die unmittelbar von Gott hervorgebrachten Dinge deßwegen gemacht wären, damit Gott durch sie seinen Zweck erreichte; so müßten nothwendig die letzten, weil ihretwegen die früheren hervorgebracht sind, die allervortrefflichsten sein. Endlich hebt jene Annahme

die Vollkommenheit Gottes auf; denn wenn Gott eines Zweckes wegen wirkt, so begehrt er etwas, was er nicht hat. (Eth. P. I. Pr. 36. Append.)

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Denn alle Dinge sind nothwendig aus der Natur Gottes gefolgt. (Eth. P. I. Pr. 33.)

In der Wirklichkeit giebt es nichts Zufälliges, sondern Alles ist von der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens bestimmt, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken. (Ebend. Pr. 29.)

Wenn aber Alles aus der Nothwendigkeit des vollkommensten Wesens Gottes gefolgt ist, woher, kann man fragen, kommen so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie Verderbniß der Dinge bis zum Gestank, Ekel erregende Häßlichkeit, Wirrwarr aller Art, Uebel, Sünde? Allein die Vollkommenheit der Dinge ist allein nach ihrer Natur und ihrem Wesen zu schätzen, und deßwegen sind die Dinge nicht vollkommner oder unvollkommner, weil sie die Sinne der Menschen ergötzen oder beleidigen, der menschlichen Natur nützlich oder zuwider sind. Die Menschen nennen nur aus einem Vorurtheile die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen. Nachdem nämlich die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, Musterbilder von Gebäuden, Thürmen und dergl. sich zu machen und die einen den andern vorzuziehen angefangen hatten; kam es natürlich dahin, daß sie das vollkommen nannten, was mit ihrer allgemeinen Idee übereinstimmte, und das dagegen unvollkommen, was mit dem Modell, das sie in ihrem Kopfe entworfen hatten, nicht übereinstimmte, wenn es gleich im Sinne des Baumeisters ganz vollendet sein mochte. Aus demselben Grunde nannten sie nun auch die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen; denn auch von ihnen, wie von den Werken der Kunst machen sich die Menschen allgemeine Ideen, die sie gleichsam für die Modelle oder Urbilder der Dinge halten, u

gehörten; so müßte man wenigstens etwas ganz andres unter d
beiden Attributen verstehen, als man gewöhnlich darunter vers
Denn zwischen dem Verstand und Willen Gottes und unserm Vers
und Willen müßte ein himmelweiter Abstand Statt finden, sie kön
nichts gemein haben, als den bloßen Namen, gleich wie das Himm
gestirn des Hundes und der Hund, das bellende Thier, nichts als
Namen mit einander gemein haben. (Pr. 32 u. 17. Schol.)

Gott wirkt daher nicht aus Absicht oder irgend eines Zwe
wegen; denn das ewige und unendliche Wesen, nämlich Gott oder
Natur wirkt aus derselben Nothwendigkeit, aus der es ist. So no
wendig nämlich als seine Existenz aus seinem Wesen folgt, ebe
nothwendig folgt auch sein Wirken aus ihm. Die Ursache d
oder der Grund, warum Gott wirkt, und die Ursache oder der Gr
warum Gott existirt, ist einer und derselbe. Wie er also kei
Zweckes wegen existirt, so wirkt er auch keines Zwe
wegen, sondern wie seine Existenz, so hat auch sein Wirken kei
Zweck und Grund. (Eth. P. IV. Praef.)

Die Zweckursachen sind überhaupt nur menschliche Erfindu
oder Erdichtungen, denn alles quillt aus der ewigen Nothwend
keit und höchsten Vollkommenheit der Natur hervor.
Annahme von Zwecken in der Natur kehrt daher die ganze Natur
Denn das, was wahrhaft Ursache ist, macht sie zur Wirkung, und
gekehrt, ferner das, was der Natur nach früher ist, zum Spätern
endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, zum Unvoll
mensten. Denn die vortrefflichste Wirkung ist die, welche von
unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr Mittelursachen zur Her
bringung einer Sache erfordert werden, desto unvollkommener ist
Wenn nun aber die unmittelbar von Gott hervorgebrachten Dinge
wegen gemacht wären, damit Gott durch sie seinen Zweck erreichte
müßten nothwendig die letzten, weil ihretwegen die früheren her
gebracht sind, die allervortrefflichsten sein. Endlich hebt jene Ann

die Vollkommenheit Gottes auf; denn wenn Gott eines Zweckes wegen wirkt, so begehrt er etwas, was er nicht hat. (Eth. P. I. Pr. 36. Append.)

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Denn alle Dinge sind nothwendig aus der Natur Gottes gefolgt. (Eth. P. I. Pr. 33.)

In der Wirklichkeit giebt es nichts Zufälliges, sondern Alles ist von der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens bestimmt, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken. (Ebend. Pr. 29.)

Wenn aber Alles aus der Nothwendigkeit des vollkommensten Wesens Gottes gefolgt ist, woher, kann man fragen, kommen so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie Verderbniß der Dinge bis zum Gestank, Ekel erregende Häßlichkeit, Wirrwarr aller Art, Uebel, Sünde? Allein die Vollkommenheit der Dinge ist allein nach ihrer Natur und ihrem Wesen zu schätzen, und deßwegen sind die Dinge nicht vollkommner oder unvollkommner, weil sie die Sinne der Menschen ergötzen oder beleidigen, der menschlichen Natur nützlich oder zuwider sind. Die Menschen nennen nur aus einem Vorurtheile die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen. Nachdem nämlich die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, Musterbilder von Gebäuden, Thürmen und dergl. sich zu machen und die einen den andern vorzuziehen angefangen hatten; kam es natürlich dahin, daß sie das vollkommen nannten, was mit ihrer allgemeinen Idee übereinstimmte, und das dagegen unvollkommen, was mit dem Modell, das sie in ihrem Kopfe entworfen hatten, nicht übereinstimmte, wenn es gleich im Sinne des Baumeisters ganz vollendet sein mochte. Aus demselben Grunde nannten sie nun auch die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen; denn auch von ihnen, wie von den Werken der Kunst machen sich die Menschen allgemeine Ideen, die sie gleichsam für die Modelle oder Urbilder der Dinge halten, und

die nach ihrer Meinung selbst die Natur sich zum Muster nimmt. Finden sie daher etwas in der Natur, was nicht mit dem Bilde übereinstimmt, das sie sich davon gemacht haben, so glauben sie, die Natur habe einen Fehler gemacht, und es in einem unvollendeten Zustande gelassen. Die Fehler und Unvollkommenheiten der Natnr sind daher menschliche Erdichtungen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in der That nichts weiter, als gewisse Denkweisen, nämlich Begriffe, die wir aus der Vergleichung der Individuen derselben Art oder Gattung unter einander bilden; daher auch dasselbe zu verstehen ist unter Realität und Vollkommenheit. Denn wir sind gewohnt, alle Individuen der Natur auf Eine Gattung, welche die allgemeinste heißt, zurückzuführen, d. i. auf den Begriff des Wesens, der sich schlechthin auf alle Individuen der Natur erstreckt. Inwiefern wir daher die Individuen der Natur auf diesen Gattungsbegriff zurückführen und unter einander vergleichen und bemerken, daß die einen mehr Realität oder Wesenheit haben, als die andern, nennen wir die einen vollkommner, als die andern, und inwiefern wir ihnen Prädikate beilegen, die Negation enthalten, wie Grenze, Unvermögen, nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht auf dieselbe Weise afficiren, als die Dinge, die wir vollkommen nennen, aber nicht deßwegen, weil ihnen etwas, was zu ihnen gehört, fehlt, oder die Natur einen Fehler gemacht hat. Denn nichts gehört zur Natur eines Wesens, außer was aus der Nothwendigkeit der Natur seiner Ursache folgt, und alles geschieht nothwendig, was aus der nothwendigen Natur der wirkenden Ursache folgt. Wie aber die Unvollkommenheit nichts Reelles in der Natur ist; so ist auch das Böse, der Irrthum, die Sünde als Sünde nichts Positives, was Wesen ausdrückt, Gott daher nicht ihre Ursache; denn er ist nur die Ursache von dem, was Wesen ausdrückt. Alle Beraubung, alle Privation ist aber nichts Positives, sie ist nur etwas in Beziehung auf uns, aber nicht auf Gott, sie ist nur eine endliche Vorstellungsart, ein Begriff, den wir uns aus der Verglei-

hung der Dinge unter einander machen. (Epist. 36, 34, 32, 25. Eth. P. I. Pr. 36. App. u. P. IV. Praef.)

§. 90.

Die nähere Bestimmung der Wirkungsweise der Substanz.

Ob aber gleich Alles eine nothwendige Wirkung Gottes ist, necessarius effectus Dei (Ep. 58), und aus Gottes Wesen folgt; so folgt doch nicht Alles aus ihm auf gleiche oder dieselbe Weise, sondern die mit den allgemeinen, ewigen und unendlichen Bestimmungen oder Attributen gleich ewigen und unendlichen Beschaffenheiten oder Affektionen dieser Bestimmungen folgen auf unmittelbare Weise aus Gott, die weitern speciellern Bestimmtheiten aber dieser Beschaffenheiten oder diese Affektionen, wie sie selbst wieder auf irgend eine Weise bestimmt sind, und die endlichen Dinge nur auf eine mittelbare Weise.

Alles, was aus der unendlichen oder absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, mußte immer und unendlich existiren, oder es ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich. (Eth. P. I. Pr. 21.)

Alles, was aus einem Attribute Gottes folgt, inwiefern es auf eine solche Art und Weise bestimmt ist, oder mit einer solchen (Beschaffenheit oder) Modifikation modificirt ist, welche nothwendig und unendlich durch dasselbe existirt, muß auch nothwendig und unendlich existiren. (Pr. 22.)

Jeder Modus daher oder jede Art und Weise, die nothwendig und unendlich existirt, mußte nothwendig folgen, entweder aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einer solchen Modifikation eines Attributes, welche nothwendig und unendlich existirt. (Pr. 23.)

Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und bestimmte Existenz hat, kann nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer andern Ursache, die auch endlich ist

und bestimmte Existenz hat, zum Existiren und Wirken bestimmt wird, und wiederum diese Ursache kann auch nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern dazu bestimmt wird, welche gleichfalls endlich ist und zum Dasein und Wirken bestimmt wird, und so fort bis ins Unendliche. Denn Das, was endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, konnte nicht von der absoluten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden; denn alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist ewig und unendlich, es konnte aber eben so wenig aus einer unendlichen Art und Weise (Modifikation oder Affektion) eines Attributes folgen; es kann daher nur zum Dasein und Wirken von Gott oder irgend einem Attribut von ihm bestimmt werden, inwiefern es bestimmt ist mit einer Bestimmtheit, modificirt mit einer Modifikation, welche endlich ist und bestimmte Existenz hat. (Pr. 28 u. Dem.)

Unmittelbar von Gott hervorgebracht ist daher, was aus seiner absoluten Natur nothwendig folgt, oder aus der absoluten Natur eines seiner Attribute, wie z. B. aus dem Denken der absolut unendliche Verstand, aus der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe; mittelbar aber, was entweder vermittelst einer unendlichen Modifikation, wie z. B. vermittelst der Bewegung und Ruhe, inwiefern sie als unendliche Modifikationen betrachtet werden, die Form der ganzen Welt, die immer dieselbe bleibt, wenn sie sich gleich auf unendliche Weise verändert, oder vermittelst einer endlichen Modifikation, d. i. einer Modifikation, wie sie auf bestimmte (specielle) Weise bestimmt ist, hervorgebracht wird (z. B. vermittelst der bestimmten Bewegung, oder der Bewegung wie sie auf endliche Weise bestimmt ist, die einzelnen körperlichen Dinge). (Pr. 28. Sch. u. Epist. 65. 66.)

§. 91.

Entwickelung des spinozischen Begriffs von der Causalität der Substanz und dem Ursprung des Endlichen.

Da nach Sp. aus unendlichen Modifikationen der Attribute Gottes immer wieder nur unendliche Modifikationen folgen; so könnte man die Frage aufwerfen, wie entstehen denn nun aber oder woher kommen wohl die endlichen Modifikationen, d. i. die endlichen Dinge oder das Endliche überhaupt? Allein diese Frage ist eine nicht aus der Philosophie des Sp. hervorgehende und in ihr enthaltne, sondern ihr ganz äußerliche und fremde Frage. Sp.'s Philosophie ist so wenig ein Versuch, den Ursprung der endlichen Dinge aus dem Unendlichen oder das Dasein derselben zu „erklären," oder die Frage zu lösen, wie die Welt aus Gott komme, daß sie vielmehr die Frage selbst und den Standpunkt, von dem aus diese Frage allein möglich ist und gethan wird, aufhebt und verwirft. Denn diese Frage ist eine theologische, oder theologisch metaphysische; aber die Philosophie des Sp. ist eben eine Reinigung und Befreiung von aller Theologie und theologischen Metaphysik, sie ist reine, absolut selbstständige Philosophie.

Wahrhaft wirkliche Existenz ist nach Sp. allein unendliche, uneingeschränkte Existenz, ja der Begriff der Unendlichkeit und der Begriff der Existenz ist im Geiste Sp.'s Ein Begriff, nur Unendlichsein Sein; denn was ist das Sein anders als eben Das, was keine Negation einschließt? und ist nicht dasselbe das Unendliche? Daß das Endliche wahrhaft wirkliche Existenz habe, ja überhaupt, daß das Endliche als Endliches Existenz habe, ist nach Sp. unmöglich; denn Existenz ist ein schlechthin Positives, Unbeschränktheit, aber das Endliche kann doch wohl nicht Unendlichkeit haben, das Endliche nicht unendlich sein. Das Endliche hat also nur endliche Existenz, also nicht wahre, nur negative Existenz, es kommt ihm als Endlichem nur Nichtsein zu. Von der spinozischen Philosophie

aus ist also die Frage, wie ist das Endliche aus dem Unendlichen erklärbar, oder wie sie sonst noch ausgedrückt werden mag, ganz unmöglich; denn dem Endlichen kommt als Endlichem kein (reelles) Dasein zu. Wahre Existenz oder überhaupt Existenz — denn die wahre Existenz ist erst Existenz — haben die einzelnen Dinge nur, inwiefern sie nicht einzelne, bestimmte, außer und nach einander seiende sind, und eines von dem andern zum Dasein und Wirken bestimmt wird, sondern inwiefern sie als nicht von einander unterschiedne Eins ausmachen, in der Einheit ihrer göttlichen Attribute begriffen sind. Wahre Existenz haben sie nur in Gott, aber so sind sie nicht außer einander, nicht einzelne, nicht bestimmte, also nicht endliche Wesen; denn in Gott ist alles Dieses Ein wesentliches Zugleich und Zusammen, ibi enim omnia haec sunt simul natura. (De intell. Emend.) *).

Allerdings kommt auch nach Sp. den endlichen Dingen Sein und Wirklichkeit zu, aber nicht als nur endlichen. Denn es ist, wie so

*) Trotzdem ist mit dem hier (1833) Gesagten der Gordonische Knoten der Spinozistischen Philosophie nur zerhauen, aber nicht aufgelöst. Wie Denken und Ausdehnung trotz der Einheit der Substanz im Widerspruch des Cartesischen Dualismus stehen bleiben, so auch das Unendliche und Endliche. Aus dem Unendlichen kommt immer nur Unendliches, aus dem Endlichen immer nur Endliches heraus. „So haben wir, wie sich Sigwart hierüber l. c. S. 93 ausdrückt, zwei Regionen, innerhalb jeder eine Vermittlung, aber unvermittelt mit einander. Dieser Hiatus in dem Spinozischen Systeme ist daher auch sonst nicht unbemerkt geblieben." Nein! schon Wittich in der citirten Schrift bemerkt ihn. Uebrigens hat Spinoza im Gegensatz zur theistischen Erklärung, welche unmittelbar, oder, was eins ist, durch das Mittel der schrankenlosen Willkühr oder Allmacht das Endliche aus dem Unendlichen ableitet, vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß das Endliche oder Bestimmte nicht aus dem Unbestimmten, sondern nur aus einem selbst wieder Bestimmten entspringen könne, aber gleichwohl läßt er als erste und ausgemachte Wahrheit das alte theistische unendliche Wesen bestehen; so kommt er auf keine organische Weise zum Endlichen, Bestimmten, d. i. Wirklichen. Dieser, wie alle andern Widersprüche und Unbegreiflichkeiten Spinozas finden ihre Erklärung und Lösung in der Definition: „Sp. ist die Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie" oder die selbst theologische Verneinung der Theologie.

eben entwickelt wurde, unmöglich, daß dem Endlichen als Endlichem Sein im Sinne des Sp., d. i. uneingeschränkte Position zukomme. Das Sein ist (um diesen Gedanken von einer andern, in der Philosophie Sp.'s liegenden Seite her zu entwickeln) untheilbar, ist einfach, ist an sich selber Eines nur, denn es ist das schlechthin Undeterminirte, Uneingeschränkte, und nur Bestimmtes, Verschiedenes, Beschränktes läßt sich theilen, ist vielfach; das Sein kann daher auch nur Einem zukommen, nämlich der Substanz. Allerdings folgen daher auch die einzelnen Dinge aus der Substanz oder dem Unendlichen, aber nicht als einzelne, nicht als endliche, oder vielmehr sie sind, inwiefern sie als Ausdrücke der göttlichen Wesenheit gedacht werden, ursprünglich, a priori eins mit der Substanz, gleichewig mit Gott; denn was sind die unendlichen Attribute Gottes anders, als die einzelnen endlichen Wesen als Ein Wesen? So nothwendig die Attribute oder die unendlichen Modi der Substanz zugleich mit ihr gesetzt sind, so nothwendig sind die einzelnen Dinge zugleich mit ihr gesetzt.

Gott oder die Substanz ist daher, wie sich für jeden Denkenden von selbst versteht, nicht der Zeit nach etwa eher, als die Dinge, oder ihre Affektionen, sondern nur der Natur nach*), nur, wie die Ursache eher ist, als die Wirkung, das Wesen eher als seine Eigenschaften. Das Unendliche oder die Substanz hat ja kein apartes, specielles, von dem Sein des Endlichen oder der endlichen Affektionen für sich selbst abgesondertes Sein, noch viel weniger aber hat das Endliche ein selbstständiges, vom Sein des Unendlichen abgesondertes, für sich wahres Sein; es hat sein Sein nur in Gott. Die Substanz ist der Kern der Dinge, die

*) Diesen Punkt, so wie den bereits in der Einleitung zu Sp. abgehandelten, daß nämlich die Substanz nicht „aus Theilen zusammengesetzt, sondern schlechterdings untheilbar und im strengsten Verstande Eins" und daher nicht „ein ungereimtes Aggregat aus endlichen Dingen, folglich auch kein bloßes Abstraktum sei" hat schon Fr. H. Jakobi vortrefflich beleuchtet.

immanente Ursache derselben, die nicht die Wirkung außer sich in ein von ihr unterschiednes, selbstständiges Dasein hinausläßt, und wie es gewirkt hat, von der Wirkung in sich wieder zurücktritt, eine Ursache also, in der die Wirkung bleibt, deren Wesen oder Substanz also die Ursache selbst ist. Der Substanz ist eben deßwegen, weil sie die immanente Ursache der Dinge ist, die Bestimmung, Ursache zu sein oder zu wirken, nicht gleichgültig oder äußerlich; die Macht Gottes, d. i. die Bestimmung, Ursache zu sein, ist selbst sein Wesen. Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia. (I. Eth. Prop. 34.) Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. (Prop. 25. Schol.) Tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere quam Deum non esse. (Eth. II. Prop. 3 Schol.)*) Es ist nicht seine Willkühr, es hängt nicht von seinem Willen ab, es ist nicht ein Zweck, eine Absicht dabei, daß er wirkt; er wirkt aus Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, welche aber nichts von ihm Unterschiednes, sondern sein Wesen, Er selbst, darum Freiheit ist, d. h. also im Begriff Gottes als Substanz liegt der Begriff der Ursache, ja der Begriff der Substanz und der Begriff der Ursache ist Ein Begriff; ich kann die Bestimmung, Ursache zu sein, von der Substanz nicht weglassen, sie ist Substanz nur als Ursache; so nothwendig sie Substanz ist, so nothwendig ist sie Ursache. So nothwendig aber, so wesentlich, so Eins mit der

*) „Dieu est cause de tout dans le même sens qu'il est cause de lui-même." Mais s'il est cause de lui-même, ce n'est pas qu'il agisse pour se donner l'existence, ou qu'il se produise. Il n'agit donc pas pour donner l'existence aux autres choses, il ne les produit pas, et il n'y a proprement dans toute la nature ni action, ni production, ni cause, ni effet. Condillac. Traité des Systèmes, Ch. X. Ganz richtig. Das Wesen des Verstandes ist dem Sp. das Wesen der Dinge. Die Wirkung hat daher keine andere Bedeutung als die einer logischen Folge. Eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus.

Substanz die Bestimmung ist, daß sie Ursache ist; so nothwendig, so wesentlich, so Eins mit der Substanz ist die Wirkung.

Da die Bestimmung, Ursache zu sein, eins ist mit dem Wesen der Substanz; so ist die Substanz selbst nothwendig das absolute Wesen der Wirkung, der absolute Gehalt derselben, und die Bestimmung, die Substanz der Wirkung zu sein, eine Wesenbestimmung von der Substanz. Aus dem Unendlichen daher, welches nicht für sich selbst als ein vom Endlichen besonders Unterschiednes und nicht die zufällige oder willkürliche Ursache desselben, sondern als seine Ursache seine Substanz und als seine Substanz seine Ursache ist, dessen wesentliche, substanzielle Bestimmung es ist, die Substanz und die Ursache des Endlichen zu sein, oder welches nur Das ist, was es ist, das Unendliche nämlich als die Ursache und Substanz des Endlichen, ist dieses nicht entstanden oder hervorgetreten, — denn entstehen heißt aus einem Andern in ein eignes besondres Dasein für sich heraustreten — es ist und bleibt in seiner Ursache als in seinem Wesen. Das Verhältniß der Ursache zur Wirkung und umgekehrt ist ein innres, wesentliches, ewiges; so wenig in der Substanz die Bestimmung, Ursache zu sein, entstanden ist, — dieß könnte sie nur sein, wenn sie ein von dem Wesen derselben Abgesondertes wäre, — so wenig ist die Wirkung ein Entstandnes oder von der Ursache für sich Abgesondertes, und damit kein Grund zu der Frage nach der Entstehung und Entstehungsart der Wirkung vorhanden, die Frage hiermit selbst eine nichtige und unpassende*). Das Verhältniß der Wirkung zur

*) Es muß hier noch, um viele andere Berichtigungen und Bemerkungen, die sich über die Kritik Jacobis und Tennemann's über Sp., die wir allein berücksichtigen, machen ließen, zu übergehen, in Beziehung auf den letztern nachträglich bemerkt werden, daß er (Geschichte der Philosophie, 10. Bd. S. 473) das Scholion zum 17. Lehrsatz unrichtig auslegt. Was dort Sp. vom Intellectus Dei sagt, ist nur eine Annahme, und es ist ganz richtig, daß der Intellectus Dei, inwiefern er als das Wesen Gottes konstituirend betrachtet wird, zu welchem noch mehr und andres, als der Verstand, gehört, mit unserm Intellectus nichts gemein haben kann, als den

Ursache oder der Ursache zur Wirkung ist kein von dem Verhältniß der Accidenzen zu ihrer Substanz und umgekehrt abgesondertes, der Begriff des Accidenz eben so wenig vom Begriffe der Wirkung abgesondert oder besonders für sich unterschieden, als der Begriff der Substanz von dem der Ursache.

Das Werden ist daher überhaupt nichts Seiendes, d. i. nichts Absolutes, da Seiendes und Absolutes nach Sp. identisch sind, die Zeit ist nur ein Modus cogitandi oder imaginandi *). Die einzelnen endlichen Dinge, die nur eine bestimmte Existenz haben, werden nur von andern einzelnen Dingen zum Dasein bestimmt; aber das Dasein, zu dem ein einzelnes Ding von andern einzelnen bestimmt wird, ist nur sein Sein in der Zeit. Nur in ihr giebt es daher überhaupt eine Entstehung. Aber die Zeit ist eben nicht die wahre, die göttliche oder substanzielle Anschauung der Dinge; — denn diese ist die Anschauung von ihnen in ihrem Einssein, in ihrem Sein in der Substanz, — sondern nur eine Art und Weise, wie die einzelnen denkenden Wesen die Dinge vorstellen; nur in der Anschauungsweise endlicher Wesen,

---

Namen; aber der Intellectus ist nach Sp., er mag nun infinitus oder finitus gedacht werden, nur ein Modus des Attributs des absoluten Denkens; die Substanz des Intellectus infiniti sowohl als finiti ist daher das Denken; dieses haben sie mit einander gemein, nicht einen bloßen Namen. Uebrigens muß ich (1847) gestehen, daß ich die Gründe, die Sp. hier anführt, warum der Verstand nicht zu Gott gerechnet werden könne, nicht mit der Causa immanens und andern spinozistischen Bestimmungen zusammenreimen kann. Dasselbe muß ich in Beziehung auf manche andre Sätze Sp.'s bekennen, die mir entweder für sich selbst dunkel sind oder die ich wenigstens nicht mit den Grundsätzen Sp.'s zusammenreimen kann.

*) Vergl. z. B. B. d. Sp. Cogitata Metaphysica p. 90 u. Epist. 29. Clare videre est, Mensuram, Tempus et Numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos. Ausführlich und belehrend handelt Hegel von dem Begriffe und der Bedeutung der Zeit im Systeme des Sp., in dem von ihm und Schelling herausgegebenen Kritischen Journal der Philosophie. II. B. 1. St. S. 73—89, wo er die Mißgriffe, die sich Jacobi in der Auffassung und Beurtheilung dieses Punktes der spinoz. Philosophie zu Schulden kommen ließ, aufzeigt.

haben also die einzelnen Dinge einzelnes, endliches Dasein, wird eins von dem andern zum Dasein bestimmt, entstehen und vergehen sie*).

§. 92.

Uebergang zur Einheit des Geistes und Körpers.

Da Gott nach Sp. die einzige Substanz ist, die ist und gedacht werden kann, und alle Dinge in Gott, Denken und Ausdehnung aber die Attribute Gottes sind, die, jedes in seiner Art, unendliches und ewiges Wesen von ihm ausdrücken; so drücken folglich alle einzelnen Dinge, die endlichen Modi der Attribute Denken und Ausdehnung zugleich aus, oder alle einzelne Dinge müssen eben sowohl in dem Attribut der Ausdehnung, als dem Attribut des Denkens begriffen werden. Alle Dinge drücken auf eine bestimmte und gewisse Weise die Substanz, also Denken und Ausdehnung zugleich aus, d. h. alle Dinge sind, wenn gleich in verschiedenen Graden beseelt, Leib und Seele zugleich; denn die Seele ist nichts weiter als ein Modus, eine bestimmte Art des Denkens. Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. (Eth. P. II. P. 13. Schol.) Da aber das Denken und die Ausdehnung, obwohl von einander unterschieden, doch keinen Unterschied in die Substanz selbst bringen, sie vielmehr die absolute Indifferenz dieser Unterschiede ist, da es immer nur Eine und dieselbe Substanz ist, sie mag nun unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens gedacht werden, beide nur Formen sind, die Eine und dieselbe Sache, Einen und denselben Inhalt enthalten; so drücken auch die endlichen Modi als Leib und Seele nur Eine und dieselbe Sache aus, so ist es auch nur Eine und dieselbe Sache, die jetzt von der Seite

*) Ueber den Gegenstand dieses Paragraphen verbreiten auch folgende Stellen des Sp. Licht: Consideres, homines non creari, sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata .... Si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota Extensio evanesceret. Epist. 4.

oder unter der Form der Ausdehnung betrachtet wird und dann Leib heißt, jetzt von der Seite oder unter der Form des Denkens betrachtet wird und dann Seele heißt. Die Seele ist *nicht eine besondere Substanz für sich*, eben so wenig der Leib; im Gegentheil die Substanz beider ist Eine und dieselbe; ob ich sie als Ausdehnung, d. i. als Leib betrachte oder als Seele, ist ganz eins; ich habe immer Dasselbe.

Die Seele ist nichts anders, als der direkte, der *unmittelbare*, d. i. *mit der Existenz des Leibes* identische, sein Sein *unmittelbar bejahende und in sich schließende Begriff* (Idee oder *Bewußtsein*) ihres Leibes; was der Leib formaliter, eigentlich, wirklich ist, das ist die Seele objektiv, d. i. in der Weise des Denkens, oder *was der Leib in der Form der Ausdehnung* ist, das *ist die Seele in der Form des Denkens*; *die Sache*, die der Leib als Ausgedehntes ist, dieselbe Sache ist die Seele, als Denkendes, oder wie *Lessing* es etwas kühn ausdrückt: „*die Seele ist nichts, als der sich denkende Körper, und der Körper nichts, als die sich ausdehnende Seele**).“ Aber eben deßwegen, weil Denken und Ausdehnung *unterschieden* sind, gleichwohl aber jedes *in seiner Art Einen und denselben Inhalt*, die Eine Sache, die Substanz ausdrücken; so kann und darf das *Denken nur durch die Ausdehnung, die Ausdehnung nur durch das Denken bestimmt werden*; und es haben daher auch die Modi eines jeden Attributs Gott zur Ursache, nur inwiefern er unter *diesem* Attribute, dessen Modi sie sind, aber nicht wiefern er unter einem andern Attribut gedacht wird. Die Bestimmungen der Ausdehnung haben also Gott nur als ein ausgedehntes Wesen, die Bestimmungen des Denkens nur als ein denkendes Wesen zu ihrer

*) In seinem Tractat de Intell. Emend. (p. 447. Ed. Paulus) sagt Sp., daß die Seele nach gewissen Gesetzen handle und gleichsam ein geistiges Automat sei.

Ursache; die Seele und ihre Bestimmungen können nicht aus der Materie oder Ausdehnung, und diese wiederum nicht aus jener abgleitet werden. Und sie können eben deßwegen nicht gegenseitig von einander bestimmt oder abgeleitet werden, weil jedes in seiner Art absulut, vollkommen ist, dieselbe Sache, die Substanz, jedes in seiner Weise ausdrückt.

§. 93.

Die Einheit des Geistes und Körpers, wie überhaupt der idealen und materiellen Objekte.

Die Idee ist der Begriff des Geistes, welchen der Geist deßwegen, weil er ein denkendes Wesen ist, bildet. (Eth. P. II. Def. 3.)

Die Idee ist der Natur nach eher, als die übrigen Arten des Denkens; denn die übrigen Denkarten, wie Liebe, Verlangen setzen die Idee der geliebten, der verlangten Sache voraus, aber das Dasein der Idee setzt nicht das Dasein einer andern Denkweise voraus. (Axiom. 3.)

In Gott giebt es nothwendig eine Idee, sowohl von seinem Wesen, als von Allem, was nothwendig aus seinem Wesen folgt; denn Gott kann Unendliches auf unendliche Arten und Weisen denken, oder, was dasselbe ist, eine Idee von seinem Wesen und Allem, was aus ihm folgt, bilden. Aber Alles, was Gott kann, ist nothwendig; es existirt also eine solche Idee, und zwar nur in Gott. Diese Idee Gottes, aus der Unendliches auf unendliche Weisen folgt, ist aber nur eine einzige, gleichwie es nur eine einzige Substanz giebt. (Pr. 3 u. 4.)

Die Ideen der einzelnen Dinge müssen aber so in der unendlichen Idee Gottes enthalten sein und begriffen werden, als das formale wirkliche Wesen der einzelnen Dinge oder die einzelnen Dinge selbst in den Attributen Gottes enthalten sind. (Pr. 8.)

Das formale Sein, d. i. das eigentliche Wesen der Ideen (als Ideen) hat Gott zu seiner Ursache, inwiefern er nur als ein den-

kendes Wesen, nicht unter einem andern Attribut gedacht wird, d. h. die Ideen sowohl von den Attributen Gottes, als von den einzelnen Dingen haben nicht diese ihre Gegenstände oder die begriffnen Dinge zur bewirkenden Ursache, sondern Gott selbst als ein denkendes Wesen. (Pr. 5.)

Die Arten und Weisen eines jeden Attributes haben daher Gott zu ihrer Ursache, wiefern er nur unter dem Attribut, dessen Beschaffenheiten oder Weisen sie sind, aber nicht unter einem andern betrachtet wird. Denn ein jedes Attribut wird unmittelbar durch sich selbst gedacht. Die Arten und Weisen eines Attributs enthalten daher den Begriff ihres, aber nicht eines andern Attributes und haben darum Gott zur Ursache, inwiefern er nur unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie sind. Hieraus folgt, daß das formale Sein (das eigentliche Wesen), der Dinge, welche keine Bestimmungen oder Arten und Weisen des Denkens sind, nicht deßwegen aus der göttlichen Natur kommt, weil er sie vorher erkannte und dachte, sondern daß auf die nämliche Weise und mit derselben Nothwendigkeit die Objekte der Ideen aus ihren Attributen folgen, als die Ideen aus dem Attribut des Denkens. (Pr. 6 u. Coroll.)

Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist identisch mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge. Hieraus folgt, daß das Denkvermögen Gottes seinem Vermögen zu wirken gleich ist, d. i. daß alles, was formaliter (als eigentliches, wirkliches Objekt) aus der unendlichen Natur Gottes folgt, auch objektive (als geistiges Objekt, als Idee) in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und demselben Zusammenhang fort. Die denkende und die ausgedehnte Substanz ist nämlich eine und dieselbe Substanz, die jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird. So ist auch eine bestimmte Art und Weise der Ausdehnung und die Idee dieser Art und Weise eine und dieselbe Sache, aber in

zwei verschiedenen Formen ausgedrückt. Der wirklich existirende Kreis z. B. und die Idee dieses Kreises, die auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Wesen, welches aus verschiedenen Attributen begriffen wird, und wir mögen deßwegen die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem andern Attribute betrachten, wir finden immer nur eine und dieselbe Ordnung oder Verbindung der Ursachen, d. i. wir finden immer die nämlichen Dinge in der nämlichen Folge. Gott ist allein deßwegen nur als denkendes Wesen die Ursache der Idee z. B. des Kreises und nur als ausgedehntes die Ursache des wirklichen Kreises, weil das formale Sein oder Wesen der Idee des Kreises nur durch eine andere Idee oder Art des Denkens als seine nächste Ursache und diese wieder durch eine andere und so fort bis ins Unendliche gedacht werden kann, so daß wir, wiefern die Dinge als Arten des Denkens betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verbindung der Ursachen blos durch das Attribut des Denkens, wiefern sie aber als Arten oder Bestimmungen der Ausdehnung betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung begreifen dürfen und müssen. (Pr. 7. u. Sch.)

Das Erste, was das wirkliche Sein und Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts weiter, als die Idee eines wirklich existirenden Dinges. Das Objekt nämlich dieses das Wesen des menschlichen Geistes ausmachenden Begriffs ist der Körper oder eine bestimmte, wirklich existirende Art und Weise der Ausdehnung und nichts weiter. Alle Dinge in der Natur sind daher, aber in verschiedenen Graden beseelt. Denn von jedem Dinge giebt es nothwendig in Gott eine Idee, deren Ursache Gott ist. Der Begriff des Körpers aber, der der Geist oder die Seele selbst ist oder sein Sein ausmacht, ist ein direkter, unmittelbarer Begriff, und daraus ergiebt sich der Unterschied, der zwischen der Idee z. B. des Petrus,

die das Wesen selbst seines Geistes ausmacht, und zwischen der Idee desselben Petrus, die ein anderer Mensch z. B. Paulus von ihm hat, Statt findet. Denn jene Idee drückt unmittelbar das Wesen von dem Körper des Petrus aus, und enthält nur so lange Existenz, als Petrus selbst existirt; diese aber drückt mehr die körperliche Beschaffenheit des Paulus aus als das Wesen des Petrus, und es kann daher der Geist des Paulus, so lange jene körperliche Beschaffenheit dauert, den Petrus sich als gegenwärtig vorstellen, wenn gleich Petrus selbst nicht mehr existirt. Die Einheit des Geistes mit dem Leibe besteht daher darin, daß der Leib das unmittelbare Objekt der Seele ist. (Pr. 11. 13. 17. Sch.)

Alles, was daher in dem Körper, dem Objekt des Begriffes ist, welcher der Geist selbst ist, das ist auch im Geiste, und alles, was im Körper vorgeht, geht auch im Geiste vor oder wird von ihm wahrgenommen. Da das Wesen des Geistes nur darin besteht, daß er der Begriff eines wirklich existirenden Körpers ist, das Vermögen eines Dinges aber nichts andrees, als sein Wesen ist; so erstreckt sich das Erkenntnißvermögen des Geistes auch nur auf das, was die Idee des Körpers enthält und aus ihr folgt. (Pr. 12. u. Epist. 66.)

Die Idee jeder Affektion des menschlichen Leibes oder jeder Art und Weise, wie er von äußern Körpern afficirt wird, drückt zugleich die Natur des äußern und des menschlichen Körpers aus. Mit dem Wesen seines Körpers nimmt der Geist daher zugleich das Wesen sehr vieler Körper wahr. Die Ideen aber, die wir von den äußern Körpern haben, drücken mehr die Beschaffenheiten unsers Körpers, als der äußern Körper aus. (Eth. P. II. Pr. 16. Cor. 1. 2.) Der menschliche Geist nimmt übrigens nicht nur die Affektionen (Eindrücke, Bestimmtheiten) des Körpers wahr, sondern auch die Ideen dieser Affektionen. Der Geist erkennt aber nur sich selbst, inwiefern er die Ideen von den Affektionen seines Körpers wahrnimmt. Auch nimmt er keinen äußern Körper als einen wirklich existirenden wahr, außer

durch die Ideen von den Affektionen seines Körpers. (Pr. 22. 23. 26.) Da der Geist nur der direkte Begriff des Körpers ist; so folgt auch nothwendig, daß je vortrefflicher und tüchtiger das Objekt des Geistes, d. i. der Leib ist, um so vortrefflicher und tüchtiger auch der Geist ist. (Pr. 13. Sch. Pr. 14.)

Von dem menschlichen Geiste existirt in Gott auch ein Begriff oder eine Idee, welche aus Gott auf dieselbe Weise folgt, und auf ihn sich bezieht, wie die Idee oder der Begriff des menschlichen Körpers. Diese Idee des Geistes (das Bewußtsein) ist auf die nämliche Weise mit dem Geiste vereint, wie der Geist mit dem Leibe. (Pr. 20. 21.)

Geist und Körper sind also Ein und dasselbe Individuum, welches jetzt unter dem Attribut des Denkens, jetzt unter dem der Ausdehnung betrachtet wird, und eben so ist die Idee des Geistes und der Geist selbst Eine und dieselbe Sache, Ein und dasselbe Wesen, welches unter Einem und demselben Attribute, nämlich dem des Denkens gedacht wird. (Pr. 7. Sch. Pr. 21. Sch.)

Gleichwohl kann aber weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Ruhe oder Bewegung oder sonst etwas bestimmen. (Eth. P. III. Pr. 2.)

§. 94.

Vom Willen.

Da die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge immer dieselben sind, die Natur mag unter dem Attribut des Denkens oder der Ausdehnung betrachtet werden; so folgt, daß die Ordnung der leiblichen Thätigkeiten und Leidenschaften und die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes der Natur nach zugleich ist. Die Willensbestimmung oder der Entschluß des Geistes und die Bestimmung des Körpers ist der Natur nach zugleich oder vielmehr eine und dieselbe Sache, die, unter der Eigenschaft des Denkens betrachtet, Entschluß

heißt, unter der der Ausdehnung aber betrachtet und aus den Gesetzen der Ruhe und Bewegung abgeleitet, Bestimmung heißt. (Eth. P. III. Pr. 2. Sch.)

Die Menschen glauben freilich steif und fest, daß Ruhe und Bewegung und andere Handlungen des Körpers blos vom Willen des Geistes und dem Denkvermögen abhängen; aber sie wissen nicht und Niemand hat noch gezeigt, was der Körper allein nach den Gesetzen seiner Natur, inwiefern sie nur als körperliche betrachtet wird, alles zu thun und zu wirken vermag. Sie wollen sich dabei auch auf die Erfahrung stützen und es als eine Thatsache behaupten, daß der Körper träg wäre, wenn nicht der menschliche Geist zum Denken aufgelegt wäre, und daß es ganz in der Gewalt des Geistes stehe, z. B. eben sowohl zu sprechen, als zu schweigen. Aber was das Erste betrifft, lehrt uns denn nicht im Gegentheil die Erfahrung, daß, wenn der Körper träg ist, zugleich auch der Geist nicht zum Denken aufgelegt ist? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, so bleibt auch zugleich mit ihm der Geist in Unthätigkeit und hat nicht die Fähigkeit, so, wie im Wachen, zu denken. Auch haben wohl alle schon die Erfahrung gemacht, daß die Fähigkeit zu denken zu verschiedenen Zeiten auch verschieden ist und von der Disposition und Fähigkeit des Körpers die Fähigkeit des Geistes abhängt. Was aber das Zweite betrifft, so würde es wahrlich besser mit dem menschlichen Leben stehen, wenn das Schweigen eben so in der Gewalt der Menschen stünde, als das Reden. Leider! wissen wir aber nur zu gut aus der Erfahrung, daß die Menschen nichts weniger, als ihre Begierden bezähmen können. Das Kind glaubt freilich, es begehre die Milch aus Freiheit, der zornige Knabe, er wolle die Rache, der Feige, er wolle die Flucht, der Betrunkene, er spreche aus freiem Geistesentschlusse Das, was ihn nachher im nüchternen Zustande reut, gesagt zu haben. Das Kind, der Narr, der Schwätzer und die meisten Menschen dieses Gelichters sind derselben Meinung, nämlich, daß sie aus freiem Geistesentschlusse reden, während sie doch ihrem Drang zum Reden keinen Einhalt

thun können. Eben so deutlich als die Vernunft lehrt daher die Erfahrung, daß die Menschen nur deßwegen glauben, sie seien frei, weil sie ihrer Handlungen zwar sich bewußt sind, aber nicht die Ursachen wissen, von denen sie bestimmt werden.

In Betreff des Vermögens, nach Belieben zu schweigen und zu reden, nur noch dieses. Wir können uns zu nichts entschließen, wenn wir uns nicht daran erinnern. Wir können z. B. kein Wort sprechen, wenn wir uns desselben nicht erinnern. Aber Erinnern oder Vergessen hängt nicht vom Willen des Geistes ab. Der Entschluß des Geistes daher, welcher für frei gehalten wird, ist nicht unterschieden von der Vorstellung selbst oder der Erinnerung, und nichts anderes als jene Affirmation oder Bejahung, welche die Idee als Idee enthält. Die Entschlüsse des Geistes entstehen darum mit derselben Nothwendigkeit in ihm, mit welcher die Ideen der wirklich existirenden Dinge in ihm entstehen. (Ebend.)

Daher, daß die Menschen wohl ihrer Triebe und Handlungen sich bewußt sind, aber nicht die Ursachen kennen, von denen sie zum Verlangen oder zur Begierde nach einer Sache bestimmt werden, kommt auch ihre Vorstellung von den Zweckursachen. Die Zweckursache ist aber in der That nichts als der Trieb oder das Verlangen des Menschen, inwiefern es als das Princip oder die erste Ursache von etwas angesehen wird. Wenn wir z. B. sagen, die Bewohnung war die Zweckursache oder der Zweck dieses oder jenes Hauses; so heißt dieß nicht andres, als daß der Mensch, weil er die Vortheile des häuslichen Lebens oder des Wohnens sich vorstellte, das Verlangen hatte ein Haus zu bauen. Die Bewohnung daher, inwiefern sie als Zweckursache angesehen wird, ist nichts, als dieses einzelne Verlangen, welches in der That die äußerliche Ursache ist, welche nur darum als die erste angesehen wird, weil die Menschen gewöhnlich nicht die Ursachen ihre Triebe kennen. (Eth. P. IV. Praef.)

Der Geist hat keinen absoluten oder freien Willen, sondern

der Geist wird zu diesem oder jenem Willen von einer Ursache bestimmt, welche auch von einer andern bestimmt ist, die wieder von einer andern und so fort bestimmt ist. Denn der Geist ist eine gewisse und bestimmte Weise des Denkens; und er kann nicht (Eth. p. 2. P. 17. Coroll. 2.) freie Ursache sein, oder er kann nicht eine absolute Fähigkeit haben, zu wollen und nicht zu wollen. Eben so kann es aber auch im Geiste kein absolutes Vermögen der Einsicht, des Begehrens, der Liebe u. s. w. geben. Diese und ähnliche Fähigkeiten sind nichts, als allgemeine, vom Einzelnen und Besondern abgezogene Abstrakta. (Eth. P. II. Pr. 48.)

Der Wille ist nichts als die Fähigkeit, zu bejahen und zu verneinen. Der Geist hat aber keinen Willen, d. i. keine Affirmation und keine Negation in sich außer der, welche die Idee als Idee enthält. Denn im Geiste giebt es kein absolutes Vermögen, zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Willensakte, nämlich diese und jene Bejahung, diese und jene Verneinung. Der Geist z. B. bejaht, daß die drei Winkel des Dreieckes zweien Rechten gleich sind. Diese Bejahung schließt in sich den Begriff oder die Idee des Dreiecks ein, d. i. kann ohne die Idee des Dreieckes nicht gedacht werden; aber eben so wenig ohne sie sein (nach Ax. 3 des I. Theils der Ethik); denn die Bejahung setzt, wie alle andern Denkweisen, die Idee, als das der Natur nach Frühere, voraus. Die Idee des Dreiecks muß aber selbst auch eben diese Bejahung, nämlich daß seine drei Winkel zweien Rechten gleich sind, in sich enthalten. Es kann daher umgekehrt auch die Idee des Dreiecks nicht ohne diese Bejahung sein, noch gedacht werden, und es gehört daher diese Bejahung zum Wesen der Idee des Dreiecks, und ist nichts außer ihr. Was aber nun von diesem einzelnen Willensakt gilt, gilt von jedem, nämlich, daß er nichts außer der Idee ist. Wille und Verstand sind daher Eines und dasselbe. Denn Wille und Verstand sind nichts außer den *einzelnen* Willensakten und Ideen. Aber der einzelne Wille und

die Idee sind identisch, also sind es auch der Wille und der Verstand. Um aber einzusehen, daß die Idee selbst Bejahung und Verneinung enthält, muß man sie von einem sinnlichen Bilde genau unterscheiden. Denn die Idee ist nicht wie ein todtes Bild an der Tafel, sie ist der Begriff des Geistes, eine Art und Weise des Denkens, der Verstand, das Erkennen oder die Thätigkeit des Erkennens selbst. (Pr. 48. 49. 43. Sch.)

§. 95.

Von der Freiheit und Tugend des Geistes oder der Erkenntniß.

Das Wesen (die Freiheit des Geistes), besteht allein in der Erkenntniß. (Eth. P. V. Pr. 36. Schol.) Wir sind nur insofern (frei oder) thätig, als wir erkennen; denn nur die Erkenntniß folgt mit Nothwendigkeit aus dem Wesen unsers Geistes allein, sie kann nur aus den Gesetzen der Natur des Geistes allein abgeleitet und erkannt werden. P. IV. Pr. 23 u. 24.) Wir sind aber nur dann thätig, wenn wir die adäquate oder vollständige Ursache von einer Wirkung sind, d. i. wenn Etwas so aus unsrer Natur folgt, daß es durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann. Wir leiden dagegen, wenn Etwas aus unserm Wesen folgt, wovon wir nur die theilweise Ursache sind*). (P. III. Def. 2.)

Der Geist leidet, inwiefern er unadäquate Ideen (d. i. solche, von denen er nicht allein die vollständige Ursache ist), unvollständige

*) Was Sp. über die Leidenschaft, die Begierde, den Trieb, namentlich aber über die Vernunft und Erkenntniß sagt, gehört unstreitig zu dem Tiefsten und Erhabensten, dem Geist- und Gedankenreichsten, was nur je hierüber noch gesagt wurde. — Ueberhaupt findet man bei ihm, besonders in seiner Ethik, sowohl über Gegenstände der philosophischen als empirischen Psychologie die fruchtbarsten, trefflichsten Gedanken. Was kann man z. B. Trefflicheres über die Freude sagen? Quo majori Laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos

oder verstümmelte und verworrene Idee (mutilatae et confusae), (d. i. sinnliche Vorstellungen, zu denen er von Außen her bestimmt wird), in sich hat, inwiefern er aber adäquate (klare und deutliche Ideen hat, d. i. vollständige, solche, von denen er allein die Ursache ist, ist er thätig. (P. III. Pr. 1.)

Die Leidenschaften beziehen sich daher insofern nur auf den Geist, als er etwas in sich hat, was Negation einschließt, oder als er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher für sich ohne andere nicht klar und deutlich gedacht werden kann. (Ebend. Pr. 3. Sch. u. P. IV. Pr. 2.)

Die Form oder das Wesen des wahren Gedankens oder der adäquaten Idee besteht allein im Denken selbst; sie hängt allein von der Macht oder dem Vermögen des Denkens selbst ab, d. h. sie ist nur aus der Natur der Intelligenz abzuleiten. Die erdichteten, die falschen (d. i. die konfusen, unadäquaten) Ideen kommen von der Imagination, d. h. von gewissen zufälligen und zerstreuten Vorstellungen oder Empfindungen, die nicht von dem Wesen des Geistes abhängen, sondern von äußern Dingen, inwiefern sie in dem Leibe, sei es im Schlaf oder im Wachen, verschiedene Bewegungen erzeugen. Der Grund des Leidens der Seele ist daher die Imagination. Unsere unadäquaten Ideen kommen darum daher, daß wir Theile eines denkenden Wesens sind, von dem gewisse Gedanken ganz und vollständig, gewisse nur zum Theil das Wesen unsers Geistes ausmachen. (De Int. Emend. p. 440, 41, 46. Ed. Paulus.)

Tugend ist nichts anders als Vermögen oder Kraft, d. h. die Tugend, inwiefern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das

---

magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque nam hoc delectari non est) viri est sapientis .... Nihil profecto nisi torva et tristis *superstitio* delectari prohibet. Eth. P. IV. Pr. 45. Schol.

wirkliche Wesen des Menschen selbst, insofern es die Kraft oder das Vermögen hat, Etwas zu thun, welches blos aus den Gesetzen seines Wesens folgt. Nichts steht aber im Vermögen des Geistes, als die Erkenntniß, seine Thätigkeitskraft hat er allein in seiner Intelligenz. Der Mensch, der durch unadäquate Ideen zum Handeln bestimmt wird, handelt daher auch nicht aus Tugend oder der Tugend gemäß, sondern nur der, der durch Erkenntniß zum Handeln bestimmt wird. (Eth. P. IV. Def. 8. P. V. Praef. P. IV. Pr. 23.)

Der ewige Theil des Geistes ist daher auch die Erkenntniß oder die Vernunft, durch die wir allein thätig sind, der vergängliche Theil die sinnliche Vorstellung oder die Erinnerung, durch die wir leiden. (Eth. P. V. P. 34. Schol.) Inwiefern unser Geist erkennt, ist er eine ewige Denkweise, die von einer andern ewigen Denkweise bestimmt wird, diese wieder von einer andern und so fort bis ins Unendliche, so daß alle zusammen und zugleich die ewige Vernunft Gottes ausmachen. (Pr. 40 Cor. u. Sch.)

Nur von dem, was unsrer Intelligenz nützt oder schadet, wissen wir mit Gewißheit, daß es ein Gut oder Uebel ist. (P. IV. Pr. 27.)

§. 96.

Die verschiedenen Gattungen der Erkenntniß.

Es giebt aber drei Gattungen der Erkenntniß. Zur ersten Gattung gehören alle Vorstellungen und alle allgemeine Begriffe, die von den Sinnen konfus und ohne Ordnung abgezogen worden sind, kurz alle Vorstellungen, die aus einer unbestimmten, d. i. durch Verstand nicht geleiteten Erfahrung entspringen. Zur zweiten Gattung gehören alle allgemeinen Begriffe, die wir aus allgemeinen Begriffen und den adäquaten Ideen von den Eigenschaften der Dinge, bilden. Diese Erkenntnißweise ist die Vernunft. Außer diesen beiden giebt es aber

noch eine dritte Gattung, das intuitive Wissen. Diese Erkenntnißweise schreitet von der adäquaten Idee des Wesens gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß der Dinge fort. (Eth. P. II. Pr. 40. Schol.)

Es gehört zum Wesen der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig anzuschauen. Es kommt nur von der sinnlichen Vorstellung her, daß wir die Dinge auf die Zeit beziehen und so als zufällig betrachten. Zum Wesen der Vernunft dagegen gehört es, die Dinge unter einer gewissen Art oder Form der Ewigkeit anzuschauen, da es in ihrem Wesen liegt, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig anzuschauen. Die Nothwendigkeit der Dinge ist aber die Nothwendigkeit selbst der ewigen Natur Gottes, es gehört also zum Wesen der Vernunft, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu betrachten. Ohnedem sind ja die Grundlagen der Vernunft Begriffe, die das allen Individuen Gemeinsame ausdrücken, was daher ohne Beziehung auf die Zeit betrachtet werden muß. (Pr. 44. Sch. u. Cor.)

Jede Idee jedes wirklich existirenden, einzelnen Dings oder Körpers enthält nothwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich. Denn alle einzelne Dinge können ohne Gott nicht gedacht werden, sie enthalten also den Begriff des Attributes in sich, dessen Modi sie sind, folglich das ewige und unendliche Wesen Gottes. (Pr. 45.)

Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welches eine jede Idee einschließt, ist adäquat und vollkommen. (Pr. 46.)

Alle Ideen, inwiefern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr. (Pr. 32.)

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott. Daher ist die Erkenntniß der einzelnen Dinge, welche eben die intuitive oder die Erkenntniß der dritten Gattung ist, vortreff-

licher, als die allgemeine Erkenntniß (cognitione universali), die Erkenntniß der zweiten Gattung. (P. V. Pr. 24 u. Pr. 36.*).

Alles aber, was der Geist unter der Form der Ewigkeit (oder als ewig) erkennt, erkennt er nur deßwegen so, weil er seinen Körper nicht in seiner gegenwärtigen wirklichen Existenz, sondern in seinem Wesen auffaßt. (Pr. 29.)

Die Existenz der Dinge nämlich wird auf eine doppelte Art von uns gedacht. Entweder denken wir ihre Existenz in Beziehung auf Zeit und Ort, oder wir denken sie als in Gott enthalten und als nothwendige Folgen der göttlichen Natur. Wird die Realität oder Existenz der Dinge auf diese letztere Weise gedacht; so denken wir sie als ewig, und ihre Ideen enthalten das ewige und unendliche Wesen Gottes. (Pr. 29. Schol.)

Insofern der Geist sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, insofern hat er nothwendig die Erkenntniß Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott gedacht wird. Die Ewigkeit ist das Wesen Gottes selbst, wie es nothwendige Existenz enthält. Die Dinge als ewig denken, heißt daher die Dinge denken, wie sie durch oder in Gottes Wesen als wirkliche reale Wesen gedacht werden, oder wie sie durch oder in Gottes Wesen Existenz enthalten, und unser Geist hat daher insofern nothwendig eine Erkenntniß Gottes, als er sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit erfaßt. (Pr. 30 u. Dem.)

---

*) Als ein Beispiel von so einem einzelnen Ding oder Wesen führt Sp. hier den menschlichen Geist an, dessen Wesen allein in der Erkenntniß besteht, deren Urquell und Grund aber Gott ist.

§. 97.

Die wahre Methode der Erkenntniß.

Die wahre Methode der Erkenntniß beruht daher allein auf der Idee Gottes. Die wahre Methode sucht nicht nach der Erhaltung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit; denn die Methode ist nichts als die reflexive Erkenntniß oder die Idee der Idee, und sie setzt daher als die Idee der Idee schon das Dasein der Idee voraus. Die wahre Methode ist daher die Anweisung, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee geleitet werden muß.

Da zwischen zwei Ideen dasselbe Verhältniß Statt findet, wie zwischen den formalen (wirklichen) Wesen oder Objekten dieser Ideen; so ist nothwendig auch die reflexive Erkenntniß der Idee des vollkommensten Wesens vortrefflicher, als die reflexive Erkenntniß der übrigen Ideen, und die vollkommenste Methode die, welche zeigt, wie nach der Norm der Idee des vollkommensten Wesens der Geist sich zu verhalten hat. Da die Idee durchaus mit ihrem formalen Wesen (ihrem Objekte) übereinstimmt; so stellt der Geist, wenn er diese Methode befolgt, das Abbild der ganzen Natur in sich dar, indem er dann alle seine Ideen aus der Idee des Wesens, welches der Ursprung und die Quelle der ganzen Natur in sich enthält, ableitet, so daß diese Idee die Quelle und der Ursprung aller übrigen Ideen ist. Der Geist hat so objektive, als Idee in sich, was sein Gegenstand formaliter oder wirklich in sich hat. Die Norm der Wahrheit und Erkenntniß ist also die Idee Gottes als des Wesens, das einzig, das unendlich, das alles Sein ist, außer dem es kein Sein giebt. (de Int. Emend. 426, 28, 52, 43 Ed. Paul.)

Aber woher die Gewißheit, daß die wahre Idee, die die Norm für alle übrigen Ideen sein soll, die wahre ist? Die Gewißheit ist nichts als das objektive Wesen (d. i. die Idee) selbst, d. i. die Art und *Weise, wie das* formale (das eigentliche wirkliche) Wesen Objekt unsers

Geistes ist. Zur Gewißheit der Wahrheit wird daher kein andres Kennzeichen erfordert, als die wahre Idee selbst. (Ebend. S. 425.) Wer die wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er die wahre Idee hat, und kann an ihrer Wahrheit nicht zweifeln, oder ist ihrer als der Wahrheit gewiß; denn die Gewißheit ist nicht blos ein nicht Zweifeln, sondern etwas Positives. (Eth. P. II. Pr. 43, 49. Sch.) Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß ja, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit enthält; denn eine wahre Idee haben, heißt eben nichts andres, als von einer Sache die vollkommenste und beste Erkenntniß haben. Was gäbe es denn auch noch Klareres und Gewisseres, als die wahre Idee, so daß es die Norm der Wahrheit sein könnte? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbart; so giebt die Wahrheit sich selbst und ihr Gegentheil zu erkennen. Ueberdem bedenke man, daß der menschliche Geist, insofern er die Dinge wahrhaft betrachtet, ein Theil der unendlichen Vernunft Gottes ist. (Pr. 43. Schol.)

§. 98.

Das Ziel des Geistes.

Die Erkenntniß der dritten Gattung oder die Erkenntniß Gottes ist aber nicht ohne Affekt; denn es giebt auch Affekte, die aus der Vernunft oder dem Denken selbst entspringen (Eth. P. III. Pr. 58. P. IV. Pr. 61. P. V. Pr. 7), und wir können durch die Vernunft zu allen Handlungen bestimmt werden, zu denen wir durch Affekte, die Leidenschaften sind, bestimmt werden (P. IV. Pr. 59); aus dieser Erkenntniß entspringt vielmehr die höchste Wonne und Freude des Geistes, sie ist die Quelle der Liebe Gottes, die aber eine geistige Liebe, die Liebe der Erkenntniß ist. (P. V. Pr. 32. Cor.)

Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen intellektuellen Liebe. Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist die Liebe Gottes selbst, mit der er sich liebt, nicht wiefern er unendlich

ist, sondern wiefern er durch (oder als) das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes definirt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Insofern als Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen, und die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist folglich Eines und dasselbe. (Pr. 35. 36. Cor.)

Das Ziel des Geistes ist die Erkenntniß der Einheit, die er mit der ganzen Natur hat (de Int. Emend.), sein höchstes Gut und seine höchste Tugend die Erkenntniß Gottes. Denn das Höchste, was der Geist erkennen kann, ist Gott, d. h. das absolut unendliche Wesen, ohne welches nichts sein noch gedacht werden kann, das höchste Gut des Geistes also die Erkenntniß Gottes. Nur insofern ist der Geist thätig, als er denkt oder erkennt, und nur insofern kann man unbedingt von ihm sagen, daß er aus Tugend handelt. Die absolute Tugend oder Kraft des Geistes ist daher die Erkenntniß. Aber das Höchste, was der Geist einsehen kann, ist Gott, also die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen; die Erkenntniß und Liebe Gottes ist daher, als unser höchstes Gut, das letzte Ziel des Geistes. (Eth. P. IV. Pr. 28 u. Tract. Th. Pol. c. 4. p. 208—9 Ed. Paul.)

Die Seligkeit ist daher nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns nicht an ihr, weil wir die Leidenschaften beherrschen, sondern im Gegentheil, weil wir an ihr uns erfreuen, deßwegen können wir die Leidenschaften beherrschen. (Eth. P. V. Pr. 42.)

Das höchste Gut der Tugendhaften oder, was eins ist, der Vernünftigen ist allen Menschen gemein, und alle können sich auf die nämliche Weise an demselben erfreuen. Und es ist nicht zufällig, sondern es hat in dem Wesen der Vernunft selbst seinen Grund, daß das höchste Gut des Menschen ein allgemeines ist, weil es

nämlich aus dem Wesen des Menschen selbst, insofern es allein in der Vernunft besteht, abgeleitet wird, und der Mensch gar nicht sein, noch gedacht werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, dieses höchste Gut zu besitzen und zu genießen. Denn es gehört zum Wesen selbst des menschlichen Geistes, eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes zu haben. (P. IV. Pr. 36 u. Schol.)

§. 99.

Kritische Schlußbemerkungen von 1833.

Der Philosophie des Spinoza hat man bis zum Ekel oft vorgeworfen, daß sie Atheismus sei oder Pantheismus im gewöhnlichen abgeschmackten Sinne, das Unendliche mit dem Endlichen identificire, verwechsle, das Endliche zum Unendlichen mache. Allein diese Vorwürfe sind zu grundlos, um sie einer besondern Kritik zu unterwerfen; denn Keiner hat mehr Existenz, mehr Realität, mehr Macht Gott eingeräumt, als er, und Keiner noch Gott so erhaben, so frei, so objektiv, so gereinigt von allen Endlichkeiten, Relativitäten und Menschlichkeiten gedacht, als er*).

Außer diesen und andern, nicht der Erwähnung werthen Vorwürfen, die der Philosophie des Sp. gemacht wurden, ist der noch einer der gewöhnlichsten, nämlich, daß sie die Principien der Moralität vernichte. Es ist allerdings richtig, daß die Unterschiede von Gut und Bös in ihr nur endliche Unterschiede sind, die Idee des Guten und der moralischen Vollkommenheit, da sie keine Bestimmung der Substanz ist, keine an und für sich seiende, d. i. keine substanzielle, also keine wahre

*) Zum Ueberfluß hier nur noch eine Stelle als Beleg: Res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Eth. P. II. P. 10. Schol.

Realität in ihr hat. Das Gute und Böse sind nichts Wirkliches in den Dingen an und für sich selbst, sondern drücken nur relative Begriffe aus, die wir aus der Vergleichung der Dinge unter einander bilden *). Seine Philosophie hebt ferner die Freiheit des Willens auf, denn der einzelne Willensakt wird nur von einer bestimmten Ursache zum Handeln bestimmt, diese wieder von einer andern und so fort. Die so viel gepriesene Freiheit der Menschen besteht nur darin, daß die Menschen wohl ihrer Handlungen bewußt, aber in Unwissenheit über die Ursachen sind, die sie zum Handeln bestimmen. Allein, was uns die Philosophie des Sp. an Willen nimmt, das giebt sie uns an Erkenntniß reichlich wieder; indem sie uns die Freiheit des Willens nimmt, giebt sie uns ein höheres Gut, die Freiheit der Intelligenz, und indem sie lehrt, daß nur aus adäquaten Ideen solche Handlungen folgen, die wir wahrhaft die unsrigen nennen können, daß unser wahres und ewiges Leben, unsre Thätigkeit und Freiheit, unser Bestes und Vortrefflichstes, unser höchstes Gut allein in der Erkenntniß besteht, daß das nur ein Uebel und böse ist, was unsrer Erkenntniß schadet, und Das nur ein wahrhaftes Gut, was sie fördert, hat sie den Charakter der erhabensten Geistigkeit, die nur immer gedacht werden kann. Ueberdem ist das Denken oder die Anschauung der Substanz unmittelbar als Denken, als Anschauung ein religiöser und sittlicher Akt, ein Akt der höchsten Resignation und Freiheit, der Reinigung der Gesinnung und Empfindung von allem Eitlen, Negativen, Subjektiven, ein Akt der reinsten Hingebung seiner selbst mit dem ganzen Anhang aller seiner besondern Angelegenheiten und Parti-

*) Die Folgerung: also ist kein Unterschied zwischen guten und schlechten Menschen, also ist es Eins, ob ich gut oder bös bin, und dergl., ist eben so absurd, als die Folgerung, die man aus Sp.'s Princip der Einheit gezogen hat, nämlich, daß nach ihm kein Unterschied zwischen Mensch und Bestie und Pflanze sei, weil ja alle Dinge pêle-mêle nur Ein Ding seien. Wer jedoch hierüber noch einer besondern Belehrung benöthigt ist, der lese z. B. Epist. 34, 21, und vor allem das interessante Scholion zur 57. Prop. Eth. P. III. und das Scholion I. zur P. 37. P. IV. und das Scholion zu P. 13. P. II.

kularitäten, die den Menschen vom Menschen trennen, den einen dem andern entgegensetzen, und in dieser Trennung und Entgegensetzung die Quellen alles Bösen und Unsittlichen sind, die aber eben in dem Gedanken der Substanz als nichtige, eitle verschwinden. Das Denken der Substanz ist kein leeres, sondern erfülltes, seiner selbst als der Wahrheit gewisses, seinen Gegenstand unmittelbar als wirklich wissendes Denken, ein Denken, mit dem unmittelbar sein Gegenstand und die Wirklichkeit desselben gegeben ist, das Denken des Seins, das alles Sein ist, des einzig, des absolut Wirklichen. Die Erkenntniß der Substanz erweist sich daher zugleich als das höchste Gut des Geistes, als das einzige Positive und Wirkliche des Geistes, sie ist Affekt, Liebe, ein Denken, das also als ein ächt philosophisches zugleich ein Akt der erhabensten Religiosität und reinsten Sittlichkeit ist.

Verderbliche Grundsätze kann die Philosophie des Sp. also nur entweder für den ganz gemeinen Haufen enthalten, der blos aus Furcht vor Strafe und Aussicht auf Lohn, aus Gewinnsucht Gutes thut, oder für Die, die solche Sätze, wie das Gute und Böse ist nichts in den Dingen an sich Wirkliches, d. i. nach Sp. nichts Absolutes, von der Idee und Anschauung der Substanz als Folgen für sich absondern und so, indem sie außer dem Standpunkt der spinozistischen Philosophie stehen, aus dem beschränkten Kämmerchen ihres Verstandes, in dem engen dunklen Thalgrund ihres um sein Dasein, seine Sündencapacität und Imputationsfähigkeit bekümmerten Selbstes weit aus der Ferne her das Ungeheuer der Substanz, wie eine allzermalmende Lawine, die Unterschiede von Gut und Bös vernichten sehen, und weiter auch gar nichts sehen, als daß sie diese nur als endliche Unterschiede setzt, also für alle Die, für welche überhaupt keine Philosophie, geschweige die des Sp. Dasein und Realität hat*).

*) Sp. spricht sich selbst in Betreff dieses und ähnlicher Punkte also aus: An, quaeso, ille omnem religionem exuit, qui Deum summum bonum agnoscendum

Was die Aufhebung der Willensfreiheit betrifft, so ist auch dieses noch wesentlich zu bemerken, daß die Anschauung der Dinge, wie sie einzeln von einander zum Dasein und Handeln bestimmt werden, nicht die wahre Betrachtungsweise der Dinge ist, sondern nur die endliche, die zeitliche. Der Determinismus oder Fatalismus, den selbst Jakobi noch dem Sp.*) vorwirft, hat daher keine objektive, keine wahre oder substanzielle Existenz in seiner Philosophie, er hat nur so viel oder vielmehr so wenig Existenz, als die Zeit, als die einzelnen Dinge, als einzelne. Aber da diese ihre Existenz nicht die wahre, nicht die Existenz der Substanz ist, so ist eben damit auch die Existenz des Determinismus, als welcher sich nur auf die Dinge in ihrer Einzelheit bezieht, aufgehoben. Sp. ist ein scheinbarer Determinist, Hobbes dagegen z. B. ein wahrer; denn von ihm wird das Verhältniß des Determinismus nicht aufgehoben, sondern als das wirkliche, objektive permanent gesetzt.

Der hauptsächlichste Vorwurf, der dem Sp. zu machen ist, besteht nicht etwa darin, daß er Gott als das Eins und Alles faßte, oder die Substanz zum einzigen Inhalt der Philosophie machte, sondern darin, daß er die Substanz weiter nicht, als nur als das schlechthin Wirkliche, als das uneingeschränkte Sein faßte, sie nicht wahrhaft bestimmte.

Denn obgleich Denken und Ausdehnung als die Attribute der

---

statuit, eundemque libero animo, ut talem, amandum? et quod in hoc solo nostra summa felicitas, summaque libertas consistit? porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem et impotentiae supplicium sit ipsa stultitia? et denique quod unusquisque proximum suum amare etc. debet et mandatis summae potestatis obedire. Epist. 49. Von den Gegenständen, die man gewöhnlich nach dem Tode hofft oder fürchtet, ist freilich bei Sp. nicht die Rede. Hier giebt er vielmehr die Lehre: Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. Eth. P. IV. Prop. 67. Die Folgen und Beziehungen seiner Lehre von dem Willen auf das Leben erörtet selbst Sp. am Ende des zweiten Theils seiner Ethik.

*) Der allerelendeste Vorwurf, der dem Sp. gemacht wurde, ist, daß er sogar Gott dem Schicksal unterwerfe. Sp.'s eigene Worte hierüber siehe z. B. Epist. 23.

Substanz bestimmt sind, so sind sie doch, da sie keinen besondern Inhalt haben, keinen positiven Unterschied ausdrücken, d. i. keinen Unterschied der Sache nach, in der That nur endliche, formelle Unterschiede, ganz gleichgültige, indifferente Bestimmungen, die daher nothwendig durch sich selbst die Forderung, das Postulat noch anderer unendlicher Bestimmungen enthalten, die aber eben nur ein Postulat bleiben. Denn es ist nicht nur nicht kein Grund da, beim Denken und der Ausdehnung, als den einzigen Bestimmungen der Substanz stehen zu bleiben, sondern vielmehr die Nothwendigkeit vorhanden, über sie hinauszugehen und noch andere zu postuliren. Wäre ihre Differenz, als Differenz, zugleich als ein Reales gesetzt, d. i. als eine wirkliche Bestimmung der Substanz, — wodurch die Einheit der Substanz nicht zerstört, sie nicht zwei oder mehrere würde, da eben die Substanz dadurch Substanz ist, daß sie die absolute Kraft und Macht ist, durch den Unterschied nicht getrennt, aus einander gerissen zu werden, — so gäbe es nicht noch mehrere Attribute; sie wären genug; es wäre dann durch die Realität der Bestimmtheit erreicht, was jetzt durch die unendliche Vielheit erreicht werden soll, aber nicht erreicht wird. Die unendlichen Attribute sind nur eine Folge oder Erscheinung von der innern Werth-Bedeutungs- und Interesselosigkeit jener beiden Attribute. Würde bei ihnen Halt gemacht, so könnte der Grund hievon nur in ihrer Differenz und Bestimmtheit liegen, so hätte diese für sich Werth, Bedeutung, Realität; aber die Bestimmtheit ist nur als Negatio gesetzt, die Substanz ist die absolute Indifferenz der Bestimmtheit, ihre Attribute, ihre Bestimmungen sind daher ihr und an sich indifferente, d. i. unendlich viele. Die Bestimmtheit ist Nichtsein, heißt eben nichts andres, als sie ist ein dem Wesen nach Bedeutungsloses, ganz Indifferentes, d. i. eben ohne Realität.

Die Substanz ist daher dadurch in der That nicht näher bestimmt, daß sie als denkende und ausgedehnte Substanz, oder als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung bestimmt ist. Obgleich

Sp. ein wesentliches Bedürfniß des Denkens dadurch befriedigte, daß in der Substanz den Gegensatz von Leib und Seele, Geist und Mate aufhob, und zwar so, daß er diese Einheit als die Substan als Gott selbst erkannte, nicht wie Malebranche und Cartesi auf eine unphilosophische Weise beide durch Gott, durch seinen Will nur verbinden ließ; so ist doch diese Einheit dadurch mangelhaft, d sie keine bestimmte Einheit ist, daß nur gesagt und erkannt ist, d beide in der Substanz eins sind, die Einheit also nur in der Su stanz, nicht in und an ihnen selbst, wie sie bestimmte, untersch dene sind, nicht in ihrer Bestimmtheit erkannt ist. Der Unterschi bleibt deßwegen ein Unbegreifliches, ein Unnothwendiges, wie Cartesius und Malebranche umgekehrt die Einheit von Geist u Materie nur ein Willkührliches, d. i. ein Unbegreifliches ist; der Unt schied ist bei Sp. nur als ein vorhandner aus der cartesischen Phi sophie aufgenommen, nicht aus der Substanz selbst heraus entw kelt oder nicht in und aus ihr als ein nothwendiger aufgezeigt. Vi mehr liegt in der Substanz gar kein Princip dieses Unt schieds.

§. 100.

Kritische Schlußbemerkungen von 1847.

Was ist denn, bei Lichte besehen, Das, was Spinoza logi oder metaphysisch: Substanz, theologisch: Gott nen Nichts Andres, als die Natur. Dieß beweisen nicht nur indirekt Bestimmungen, welche Sp. von der Substanz giebt, wie z. B. daß nicht um eines Zweckes willen handle, nicht mit Vorbedacht und Absi sondern mit Nothwendigkeit wirke — Bestimmungen, die nur in Anwendung auf die Natur Sinn haben — sondern auch ausdrüc

und direkt seine Worte. Gott und Natur sind ihm gleichbedeutend*). „Die Macht, sagt er z. B. (Eth. P. IV. Prop. 4. Demonst.), wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Mensch sein Sein erhält, ist selbst die Macht Gottes oder der Natur. Die Macht des Menschen ist daher ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur." Seine Gegner warfen ihm daher schon bei Lebzeiten vor, daß er Gott mit der Natur confundire. Sie hatten Recht; aber eben so Recht hatte Spinoza, wenn er seinen Gegnern, den christlichen Philosophen und Theologen vorwarf, daß sie Gott mit dem Menschen confundirten.

Die historische Bedeutung und Würde Spinoza's liegt eben gerade hierin, daß er im Gegensatz zur christlichen Religion und Philosophie die Natur vergötterte, die Natur zum Gott und Ursprung des Menschen machte, während jene das menschliche Wesen zum Gott und Ursprung der Natur machen. Der Tractatus Theolog.-Politicus ist deßwegen eine der wichtigsten Schriften Sp.'s, weil er diesen Gegensatz aufs Schärfste hervorhebt. Der praktische Zweck dieser Schrift ist, die Nothwendigkeit und Heilsamkeit vollkommner religiöser und philosophischer Gedankenfreiheit zu beweisen, den Despotismus des Geistes zu bekämpfen, denn dort sagt er, wird am gewaltthätigsten regiert, wo nicht Jeder die Freiheit hat, zu sagen und lehren, was er denkt (cap. 20), wo selbst die Meinungen, zu denen Jeder ein unveräußerliches Recht hat, für Verbrechen gelten (cap. 18). Seine Gründe für diese Freiheit sind aber kürzlich folgende. Die Verschiedenheit der Menschen zeigt sich nirgends mehr, als in ihren Meinungen, namentlich religiösen, so daß,

*) Mosheim (Notae ad Cudworth Systema Intell. Jenae 1733. p. 209) führt aus J. Clericus Biblioth. anc. et mod. an, daß diesem ein glaubwürdiger Mann erzählt habe, Spinoza hätte in seiner Ethik ursprünglich nur das Wort Natur, nicht Gott gebraucht, aber auf die Vorstellung seines Freundes Meyer endlich an die Stelle des Wortes Natur den Namen Gott gesetzt. Wahrscheinlich beruht aber diese Erzählung blos auf theologischer Klatscherei.

was den Einen zur Ehrfurcht, den Andern zum Lachen stimmt; es ist daher dem Urtheil eines Jeden zu überlassen, was er glauben will, wofern ihn nur sein Glauben zu guten Werken bewegt, denn der Staat hat sich nicht um die Meinungen, die sich ja so seiner Macht entziehen, sondern nur um die Handlungen der Menschen zu bekümmern. Der Glaube, die Religion, die Theologie hat überhaupt keine theoretische Bedeutung, Wahrheit und Gültigkeit, ihr Werth und Beruf ist einzig ein praktischer, ist allein, die Menschen, die nicht durch Vernunft bestimmt werden, zum Gehorsam, zur Tugend und Glückseligkeit zu bringen; Thorheit darum, tiefe Geheimnisse und Erkenntnisse geistiger und natürlicher Dinge in der Religion zu suchen (cap. 11). Wahrheit ist nicht die Sache der Theologie, sondern der Philosophie. Philosophie und Theologie haben daher gar nichts mit einander gemein. Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem. (cap. 14.)

Was ist denn nun aber der Grund dieser Differenz zwischen Religion oder Theologie und Philosophie? Dieser. Der Gegenstand oder Gott, wie er Gegenstand der Religion, ist ein menschliches, der Gegenstand aber oder Gott wie er Gegenstand der Philosophie, ein nicht menschliches Wesen. Oder: die Religion hat zu ihrem Gegenstande nur die moralischen, die Philosophie aber die physischen Eigenschaften Gottes, jene denkt Gott nur in Beziehung auf den Menschen, diese aber in Beziehung auf sich selbst oder an und für sich selbst. „Die heilige Schrift, sagt Sp., giebt keine eigentliche Definition von Gott, sie offenbart nicht die absoluten Prädikate seines Wesens, sondern nur die Attribute der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe – ein deutlicher Beweis, daß die intellektuelle oder philosophische Erkenntniß Gottes, welche seine Natur betrachtet, wie sie in sich ist und welche die Menschen nicht in einer bestimmten Lebensweise nachahmen, nicht zum Muster ihres Lebenswandels nehmen können, schlechterdings keine Sache des Glaubens und der geoffenbarten Religion ist."

(cap. 13.) „Ich wenigstens, sagt er von sich (Epist. 34), habe aus der heiligen Schrift keine ewigen Attribute Gottes gelernt, noch lernen können.“ Die Religion stellt Gott dar, sagt er dem Sinne nach, im Einklang mit dem sinnlichen Vorstellungsvermögen, der Einbildungskraft des Menschen, sie „stellt ihn vor als Lenker, als Gesetzgeber, als König, als gerecht, als barmherzig u. s. w., aber alle diese Attribute sind Attribute der menschlichen Natur, die man von der göttlichen Natur fern halten muß.“ (Tract. Theol. Pol. cap. 4.) „Die Theologie stellt Gott als den vollkommnen Menschen vor, sie schreibt daher Gott Verlangen, Abscheu an den Werken der Gottlosen, Freude und Wohlgefallen an den Werken der Frommen zu; aber in der Philosophie, wo nur klare Begriffe gelten, können solche Attribute, welche Gott zu einem vollkommnen Menschen machen, so wenig ihm zugeschrieben werden, als die Eigenschaften, welche einen vollkommnen Elephanten oder Esel machen, dem Menschen beigelegt werden können.“ (Epist. 36.) Aber was ist denn nun dieser philosophische Gott, dieser Gott ohne menschliche Attribute, ohne Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, ohne Auge und Ohr, dieser Gott, der ohne Rücksicht auf den Menschen wirkt, wirkt nur nach Gesetzen, welche sich nicht nach dem Wohle des Menschen, das die Religion allein im Auge hat (Religioni humanum tantum utile intendenti *), sondern nach dem Ganzen der Natur richten (Tract. Theol. pol. cap. 16), wirkt nur nach der Nothwendigkeit seines Wesens? Er ist, wie gesagt, nichts andres als die Natur. Spinoza spricht dieß selbst deutlich genug aus, wenn er sagt: „Gewöhnlich stellt man sich die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge als zwei der Zahl

---

*) So wichtig und richtig dieser Ausspruch Sp.'s ist, so richtig und wichtig ist der von ihm in der Praefatio ausgesprochene Gedanke, daß alle Menschen von Natur dem Aberglauben unterworfen sind.... Sequitur, omnes homines natura superstitioni esse obnoxios.

nach von einander unterschiedene Mächte vor; allein die Kraft und Macht der Natur ist die Kraft und Macht Gottes selbst, aber das Wirkungsvermögen, die Macht eines Dings ist sein Wesen selbst, also das Wesen der Natur das Wesen Gottes selbst. Wenn daher Gott, wie die Theologie beim Wunder annimmt, wider die Gesetze der Natur handele, so würde er wider sein eignes Wesen handeln." (Ebend. cap. 6.) „Wir kennen daher die Macht Gottes nur so weit, als wir die natürlichen Ursachen kennen, nichts ist darum thörichter, als zur Macht Gottes seine Zuflucht zu nehmen, wenn man die natürliche Ursache von Etwas, d. h. eben die Macht Gottes nicht kennt." (cap. 1.) „Je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, desto vollkommner erkennen wir Gottes Wesen, welches die Ursache aller Dinge ist." (cap. 4.)

Die Natur ist also das Princip, der Gott, das Wesen, die Vernunft Spinozas. Was wider die Natur, sagt er selbst, ist wider die Vernunft. Quicquid enim contra naturam est, id contra rationem est. (Ebend. cap. 6.) Aber die Natur ist dem Sp. nicht Gegenstand als sinnliches, sondern als unsinnliches, abstraktes, metaphysisches Wesen, so daß das Wesen der Natur bei ihm gar nichts Andres ausdrückt, als das Wesen des Verstandes und zwar des Verstandes, der allein im Widerspruch oder Gegensatz gegen das Gefühl, den Sinn, die Anschauung erfaßt ist. Halten wir uns nur z. B. an die körperliche Substanz. Sie ist eine göttliche Wesenheit. Aber wie ist die Ausdehnung, das Wesen des Körpers, ein göttliches Attribut? Abgesondert von allen den Bestimmungen, die sie in der sinnlichen Vorstellung und Anschauung hat, selbst von der Bestimmung der Theilbarkeit und Vielfachheit*). Aber ist denn diese abstrakte Ausdehnung noch

---

*) Uebrigens giebt Sp. die Theilbarkeit der Materie preis, wenn man nur ihre Ewigkeit und Unendlichkeit anerkenne, aber unhaltbar ist der Grund, den er anführt, warum sie ihrer Theilbarkeit ungeachtet nicht der götlichen Natur unwürdig, nämlich

ein Ausdruck, ein Bild, eine Bejahung der körperlichen und nicht vielmehr nur der denkenden Natur, des Verstandes? Das Wasser als Wasser, sagt Sp., ist theilbar und trennbar, erzeugbar und zerstörbar, aber nicht das Wasser als körperliche Natur. Aber was ist denn das auf die dürre, trockene Bestimmung der blossen Ausdehnung oder Körperlichkeit reducirte Wasser? Ein blosses Vernunftding, in dem der Verstand nur sich geltend macht, sein Wesen als das Wesen der Dinge ausspricht. Im Begriffe der körperlichen Substanz oder Ausdehnung hat freilich das Wasser ewige Existenz, aber nur weil es keine Existenz mehr hat. Dem Wasser wird die höchste Ehre angethan, indem es in den Schooß der göttlichen Substanz aufgenommen wird, aber diese höchste Ehre ist auch die letzte Ehre — die Ehre, die dem Todten erwiesen wird. De mortuis nil nisi bene. Aber was habe ich davon, wenn Du mich bei Lebzeiten einen „stinkenden Madensack" schmähst, um dann post festum als einen Gott mich zu preisen? Glaube mir herrlicher Spinoza! nur das Wasser, das eine verderbliche Existenz hat, hat auch eine wirkliche und nothwendige Existenz? Oder glaubst Du nicht, daß das Wasser, welches meine Augen und Ohren ergötzt, meine Glieder stärkt, meinen brennenden Durst mir löscht, das sinnliche Wasser ein an Attributen unendlich reicheres und folglich Deiner eignen Philosophie zufolge göttlicheres Wesen ist, als das un- und übersinnliche Wasser, das ein aller seiner individuellen Eigenschaften beraubtes Denkwesen ist? Oder glaubst Du, daß ich meinen Verstand in den Fluthen der Sinnlichkeit ersäufe, weil ich mich jusqu'à la tête in sie hineinstürze? Bewahre! mir ist der Verstand so heilig, wie Dir, aber ich will, daß mein Verstand mit Bewußtsein sei, was er in Wahrheit

weil außer Gott keine Substanz sei, also Gott von keinem andern Wesen etwas leiden könne, wenn er gleich als ausgedehnt und die Ausdehnung als theilbar angenommen würde. Wenn das Außereinandersein Nichtsein, Unrealität ist, so ist es auch das Körper- oder Ausgedehntsein; wenn Du daher jenes verneinst, so mußt Du auch dieses verneinen; widrigenfalls machst Du die Negation des Körpers zum Wesen desselben.

ist: die Bejahung, aber nicht die Verneinung der Sinnlichkeit; ich will denken*), wie Du, ich will mein Hirn nicht am Feuer der Sinnlichkeit verbrennen; aber ich will nicht in meinem Kopfe verneinen, als ein Non-Ens, ein Nichtsein setzen, was ich mit allen meinen Sinnen und Gliedern als ein Wesen, und zwar wahres, wirkliches, göttliches Wesen bejahe. Ich will als wahr erkennen, was ich als wirklich fühle, aber ich will auch als ein wirkliches und folglich sinnliches Wesen fühlen, was ich als wahres Wesen erkenne. Ich will nicht Bürger zweier Welten, einer Intellektual- und einer Sinnenwelt sein, ich will nur Einer und derselben Welt angehören; ich will mit meiner Seele da sein und bleiben, wo ich mit meinem Leibe bin; ich will auf demselben Standpunkt denken und wollen, auf dem ich mit meinen Beinen stehe, aus denselben Wesen und Stoffen, aus denen ich meine leibliche Nahrung hole, auch mein Nutrimentum spiritus schöpfen. Ich will das erquickliche Wasser der Natur und Sinnlichkeit allerdings nicht auch in meinem Kopfe trinken, genießen — Suum cuique! — ich überlasse dieses Geschäft andern Gliedern meines Leibes, aber ich will das Wasser, das meine Sinne erquickt, doch auch im Kopf noch als Wasser erkennen, und halte nur dieses, wenn gleich destillirte, doch immer noch als Wasser erkennbare und gegen seine Auflösung in das Nichts der göttlichen Substanz, oder, was eins ist, des göttlichen Verstandes reagirende Wasser für das Wesen des Wassers.

Ich habe eben die Natur oder Substanz, wie sie Spinoza denkt und welcher er den Namen: Gott giebt, und den Verstand identificirt. Diese Identifikation wäre hinlänglich gerechtfertigt, wenn wir auch keinen andern Ausspruch Sp.'s hätten, als den: „Gott ist nur ein Gegenstand des Denkens oder Verstandes,“ aber nicht der Imagination,

---

*) Auch handeln; aber die Handlung gehört nicht hierher, d. h. aufs Papier. Dem Papier gehört nur die zu vollbringende oder schon vollbrachte That, d. h. die That, die noch nicht oder nicht mehr That ist.

d. i. der sinnlichen Vorstellung (Epist. 60); denn es ist durch sich selbst klar, daß, was nur ein denkbares Wesen ist, nur durch das Denken gegeben wird, auch nur ein Denk- oder Verstandeswesen ist, gleichwie, was nur ein sichtbares, durch das Auge gegebnes Wesen ist, nur eine optische Existenz und Wesenheit hat. Cartesius sagt zwar, daß eigentlich selbst die Körper nicht durch den Sinn, sondern den Verstand, den Intellekt wahrgenommen werden; allerdings gehört auch zum Sehen, zum Wahrnehmen der Körper, der Sinnenwesen überhaupt Verstand, aber hier ist der Verstand nichts andres als der Sinn und Verstand der Sinne. Das Auge zeigt mir, um ein Cartesisches Beispiel beizubehalten, den Stock im Wasser gebrochen, die Hand gerade. Auge und Hand widersprechen sich; dieser Widerspruch reizt mich zum Denken; was ist der Grund, was der Sinn dieser Erscheinung? Der Stock ist nur gebrochen für mein Auge, also ist dieser Bruch kein wirklicher, sondern nur ein optischer. Diese Verneinung des Bruchs als eines wirklichen und die Bejahung desselben als eines optischen sind Urtheile, Denkakte, aber drücken nichts Andres aus, als was mir die Sinne, getrennt und für sich freilich verstandlos, sagen. Etwas Andres ist es dagegen bei dem Wesen, dessen Wesen nicht nur, sondern dessen Dasein selbst nur eine Sache, ein Objekt des Verstandes, des Denkens ist, dessen Wesen uns nicht durch sein Dasein, wie es bei allen andern Wesen der Fall ist, sondern dessen Dasein uns erst durch sein Wesen, seinen Begriff gegeben wird, dessen Existenz also selbst (ganz im Widerspruche mit dem Wesen und Begriffe der Existenz) eine vermittelte, gedachte, abstrakte ist. Dieses Wesen hat keine Wirklichkeit außer dem Verstande — welche wäre diese? Du könntest sie dann ja noch mit einem außer dem Verstande existirenden oder von ihm unterschiednen Organ wahrnehmen — dieses Wesen drückt nichts Andres aus, als das Wesen des Denkens, ist nichts Andres, als der sich selbst vergötternde, als das Wesen der Wesen bejahende Verstand. Dieß erhellt am deutlichsten aus dem Begriffe, welcher das metaphysische Princip und Fundament der Spinozischen

Theologie und Philosophie ist — der Bestimmung der Substanz oder Gottes als des Wesens, dessen Begriff oder Wesen die Existenz enthält, oder bei dem die Existenz nicht vom Wesen unterschieden ist, während bei den partikulären, endlichen Dingen oder Wesen das Gegentheil statt findet, die Existenz vom Wesen unterschieden ist. Was ist denn nun aber der Grund und Sinn dieses Unterschieds? Der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen, der Gattung und dem Individuum. Die endlichen Wesen sind einzelne, viele, verschiedene, aber die Vernunft hebt Das, worin sie sich gleichen, nicht von einander unterscheiden, für sich hervor, und bestimmt dieses Gemeinsame im Unterschiede von den Einzelnen als ihr Wesen. Aber dieser Unterschied zwischen der Gattung und den Individuen oder Einzelnen, zwischen dem Wesen und der Existenz ist nichts Andres, als der Unterschied zwischen der **Vernunft** und **Sinnlichkeit**, und sagt nichts weiter aus als: die Existenz ist eine Sache des Sinns, das Wesen eine Sache der Vernunft. Ewigkeit des **Wesens** — aber Ewigkeit ist eben keine Sache der Imagination, nichts sinnlich Vorstellbares, sondern nur eine Sache der Vernunft, ja es gehört zum Wesen der Vernunft, die Dinge, d. h. ihr von der Sinnlichkeit abgesondertes Wesen als ewig zu denken — kommt daher auch den endlichen Dingen zu, aber nur nicht **ewige Existenz**. Diese kommt allein Gott zu. Aber warum? weil er kein sinnliches Wesen, also bei ihm der Unterschied zwischen Gattung und Individuum, Begriff und Anschauung aufgehoben ist. Von Gott, sagt Sp., läßt sich kein allgemeiner Begriff abstrahiren*). Allein indem die Vernunft das Wesen, worin sich dieser Unterschied zwischen Begriff und Existenz aufhebt, als das göttliche, wahre Wesen ausspricht, spricht sie nur sich als das wahre Wesen aus. Sie verurtheilt ja nur deßwegen die Dinge zur Vergänglichkeit, Endlichkeit, Nichtigkeit, weil ihre

*) Ich verweise in Betreff dieses Gegenstandes auf Epist. 28, 29, 39, 40, 50. Eth. P. I. Prop. 8. Schol. Prop. 17. Schol. u. Tract. de Emend. Int. p. 442—43. ed. Paul.

Existenz nicht mit ihrem Begriffe, d. h. nicht durch die Vernunft, sondern ein von der Vernunft unterschiednes Organ, den Sinn gegeben wird; sie hält es für eine Beleidigung ihrer Majestät, daß sie sich zu den Sinnen herablassen, erniedrigen muß, um sich von ihrer Existenz zu überzeugen; sie erklärt sich selbst für das Kriterium der Wahrheit und Gottheit, indem sie nur das mit ihrem Wesen übereinstimmende, das mit dem Gedachtwerden identische Sein für das göttliche, wahre Sein erklärt. Die Identität des Wesens und der Existenz drückt nichts weiter aus, als die Identität der Vernunft mit sich selbst. Wo die Existenz vom Wesen unterschieden ist, da ist Gütergemeinschaft zwischen ihr und den Sinnen, da gehört blos ein Theil ihr, der andere aber den Sinnen, da ist sie im Widerspruch mit sich, denn sie hat nur Etwas und will doch Alles haben, nichts den Sinnen lassen; wo aber dieser Unterschied sich aufhebt, wo das Wesen selbst die Existenz ist, wo Sein und Gedachtsein zusammenfällt, da ist sie unbeschränkt, vollkommen bei sich, frei von der lästigen Opposition der Sinne. Wo die Sinne ein Wort mit darein zu reden haben, da kann sich die Vernunft nur bedingt bejahen und geltend machen; das Wesen aber, das nicht theilweise Vernunft (oder Objekt der Vernunft, der adäquaten Idee), theilweise Unvernunft (oder Objekt der Sinne, der confusen Idee), sondern ganz Vernunft ist, ist und drückt nichts Andres aus, als die unbedingte Selbstbejahung der Vernunft, als den Satz: die Vernunft ist das absolute Wesen. Die sinnlichen Wesen sind beschränkt, weil der Sinn die Gränze der Vernunft ist, die Sinne der Vernunft ein: Bis hierher und nicht weiter! zurufen; Gott aber ist das unendliche Wesen, weil er der Vernunft keine Schranken auflegt, weil sie in ihm an kein Andres, keine Negation anstößt, also in ihm sich als ein unendliches Wesen fühlt*). Der Beweis von der Existenz Gottes

*) Sp. sagt in der schon S. 85 aus Epist. 28 citirten Stelle: „Die Erfahrung bedürfen wir nur zu dem, was aus der Definition eines Gegenstandes

ist folglich gar nichts Andres, als der Beweis von der Gottheit der Vernunft. Dieß erhellt auch schon daraus, daß, was Sp. dem objektiven Wesen, er auch dem subjektiven Wesen, dem Begriff, der Idee zuschreibt, denn je vollkommner, je vortrefflicher der Gegenstand der Idee, desto vollkommner, desto vortrefflicher ist auch die Idee selbst. (de Intell. Emend. p. 456.) Wie es daher absolute Wesenheiten giebt, dergleichen die Attribute der Substanz sind, so giebt es auch absolute Begriffe oder Ideen. Was wir in der Substanz, das haben wir im Verstande, im Intellekt, und umgekehrt; der Verstand ist die (so zu sagen) idealistische oder subjektive Substanz, die Substanz der realistische oder objektive Verstand, der Verstand als Res, als Wesen, Ding*). Mens nostra ... Dei naturam objective (in unserer Sprache: subjektiv) in se continet et de eadem participat. (Tract. Theol. pol. cap. 1.) Der klare und deutliche Begriff, sagt Sp. z. B. Epist. 42, hängt ab von der „absoluten Macht unsers Geistes," folglich, da Macht und Wesen identisch ist, von seinem absoluten, unabhängigen, durch sich selbst allein begreifbaren Wesen, aber das Wesen Gottes oder der Substanz ist ein adäquater, klarer und deutlicher Begriff, also ist das göttliche Wesen nicht das absolute Wesen schlechtweg und ohne Beisatz, sondern das absolute Wesen des Geistes, der Vernunft, des Denkvermögens.

---

nicht gefolgert werden kann, wie z. B. die Existenz der Moden, d. i. der einzelnen, sinnlichen Dinge, denn diese Existenz kann nicht aus der Definition gefolgert werden." Aber dieses Nicht-können, diese Schranke der Vernunft wird auf diesem Standpunkt als eine Schranke der Dinge, nicht der Vernunft erfaßt und ausgesprochen, ein deutlicher Beweis, daß das Wesen, wo die Vernunft die Existenz aus der Definition ableiten kann, nur deßwegen als das unendliche, göttliche Wesen bestimmt wird, weil es dem Egoismus der Vernunft nicht widerspricht, ihr keinen Abbruch thut, ihrer Macht zu denken keine Grenze setzt. Uebrigens bemerke ich, daß in meinem Sinne die Sinnlichkeit keine Schranke der Vernunft ist, weil mir Sinnlichkeit mit Wahrheit und Wesentlichkeit identisch ist.

*) Schon Condillac a. a. O. macht daher bei Gelegenheit der Demonstration der 16. Proposition (Eth. P. I.) dem Spinoza den Vorwurf, daß er voraussetze, que la *définition* et l'essence ne sont qu'une même chose.

Doch wieder zurück zur Hauptsache. Das Geheimniß, der wahre Sinn der spinozistischen Philosophie ist — die Natur. Aber die Natur ist ihm nicht als Natur, das sinnliche, antitheologische Wesen der Natur ist ihm nur als abgezognes, metaphysisches, theologisches Wesen — als Gott Gegenstand. Sp. hebt in der Natur Gott auf, aber er hebt auch wieder umgekehrt die Natur in Gott auf. Er verwirft den Dualismus von Gott und Natur: die Wirkungen der Natur, nicht die Wunder, sind Wirkungen Gottes; aber gleichwohl bleibt doch Gott als ein von der Natur unterschiednes Wesen zu Grunde liegen, so daß Gott die Bedeutung des Subjekts, die Natur nur die des Prädikats hat. Die christlichen Philosophen und Theologen warfen dem Sp. Atheismus vor. Mit Recht; die Aufhebung der Gemüthlichkeit, der Gütigkeit und Gerechtigkeit, der Uebernatürlichkeit, der Ungebundenheit, der Wunderthätigkeit, kurz der Menschlichkeit Gottes ist die Aufhebung Gottes selbst. Ein Gott, der keine Wunder thut, keine von den Naturwirkungen unterschiedne Wirkungen hervorbringt, sich also nicht als ein von der Natur unterschiednes Wesen erweist, ist in der That kein Gott. Aber Sp. wollte kein Atheist sein und konnte es auch auf seinem Standpunkt und in seiner Zeit nicht sein. Er macht also die Verneinung Gottes zur Bejahung Gottes, das Wesen der Natur zum Wesen Gottes. Ist aber Gott kein besonderes, persönliches, von der Natur und dem Menschen unterschiednes Wesen, so ist er ein ganz überflüssiges Wesen — denn nur in dem Unterschied liegt der Grund und die Nothwendigkeit eines Wesens — der Gebrauch des Wortes: Gott, mit dem sich immer die Vorstellung eines besondern, unterschiednen Wesens verbindet, ein störender, verwirrender Mißbrauch. „Gott ist ein ausgedehntes Wesen.“ Warum? weil die Ausdehnung Wesenheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit ausdrückt. Wozu machst Du also die Ausdehnung und das mit ihr verbundne Denken zu Attributen oder Prädikaten eines Wesens, das Dir eben durch diese Prädikate nur als etwas Wesenhaftes, Seiendes, Wirkliches gegeben ist? Hast Du nicht eben so viel

Wahrheit, Wesenheit, Vollkommenheit ohne Gott, als mit Gott? Ist er etwas Andres als ein Name? und zwar ein Name, mit dem Du nur Deine eigne Unbestimmtheit, Unklarheit und Unfreiheit ausdrückst? Warum willst Du als Naturalist noch Theist und als Theist zugleich Naturalist sein? Weg mit diesem Widerspruch! Nicht Deus sive Natura, sondern aut Deus, aut Natura ist die Parole der Wahrheit. Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identificirt oder confundirt wird, da ist weder Gott, noch Natur, sondern ein mystisches, amphibolisches Zwitterding. Dieß ist der Grundmangel Spinoza's.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.



